

MIKAEL

"¿QUIÉN COMO DIOS?"



**EL CRISTO REDENTOR EN EL PENSAMIENTO
TEOLOGICO ESLAVO**

Luis Glinka, O. F. M.

ADAN Y NOSOTROS

Ramiro Sáenz

**REDENCION DE CRISTO Y
CORREDENCION DE MARIA**

Alberto García Vieyra, O. P.

**EL CELIBATO Y EL ORDEN
DE LA REDENCION**

Gastón Dedyñ

**LA METAFISICA CRISTIANA DE LA JUSTICIA
Y EL ORDEN TEMPORAL**

Alberto Caturelli

**LA SIGNIFICACION DE LAS ARTES LIBERALES
EN LA EDUCACION CRISTIANA**

Patricio H. Randle

33

MIKAEL

Director: Pbro. Lic. Silvestre C. Paul.
Rector del Seminario Arquidiocesano.

Consejo de Redacción: Excia. Rvma. Mons. Dr. José María Mestres, R. P. Lect. y Lic. Fr. Marcos R. González O. P., Pbro. Lic. Alberto Ignacio Ezcurra, Pbro. Dr. Luis Melchiori, R. P. Dr. Alfredo Sáenz S. J., Pbro. Juan Alberto Puiggari, Pbro. Gastón Dedyn.

Secretaría de Redacción: A cargo de un grupo de seminaristas de los cursos de Teología y Filosofía.

- En los artículos y documentos de nuestro Arzobispo así como también en los editoriales, queda expresada la posición oficial de MIKAEL.
- Los artículos que lleven firma no comprometen necesariamente el pensamiento de la Revista y son de responsabilidad de quien firma.
- No se devuelven los originales no publicados.

PARANA (Provincia de Entre Ríos)

REPUBLICA ARGENTINA

Impreso en Establecimiento Gráfico ACOSTA HNOS.
Belgrano 4027/47 - Santa Fe (República Argentina)

MIKAEL

Revista del
Seminario de Paraná

SECCION
UBICACION
N.º 939
BIBLIOTECA



Año 11 - Nº 33

Tercer Cuatrimestre de 1983

REGISTRO DE LA PROPIEDAD INTELECTUAL 219.596

INDICE

Presentación	3
Fr. Damián de Vegas	Al nacimiento del Redentor 6
P. Alfredo Sáenz	San Pablo, arquetipo del apóstol 7
X San Columbano	Cristo, fuente de vida 36
Alberto García Vieyra, O. P. ..	Redención de Cristo y corredención de María 37
P. Luis Glinka, O. F. M.	El Cristo Redentor en el pensamiento teológico eslavo 59
P. Gastón Dedyn	El celibato y el orden de la Redención 71
Ordenaciones	94
P. Ramiro Sáenz	Adán y nosotros 95
Patricio H. Randle	La significación de las artes liberales en la educación cristiana 123 ✓
Alberto Caturelli	La metafísica cristiana de la justicia y el orden temporal 141
X P. Néstor Sato	San Luis María Grignon de Montfort .. 169
Bibliografía	179
Indice General	195

El grabado de la página 93 pertenece a Juan Antonio Ballester Peña. El de la página 35 se inspira en una estatua de las Reducciones Guaraníticas, y el de la página 168 reproduce una escultura medieval de la Catedral de Parma; ambos se deben a Ricardo Coll, seminarista de la Arquidiócesis de Salta.



PRESENTACION

"Desde aquí grito a toda la Iglesia: ¡ABRID LAS PUERTAS AL REDENTOR!". Tal fue el "grito" del Papa, en su Alocución a los Cardenales de la Curia Romana al anunciar el Año Santo, expresión de un deseo intensísimo a la vez que urgente y angustiante, manifestado desde el momento de asumir la Sede de Pedro. Su siempre repetido "Alabado sea Jesucristo" no es en él una mera fórmula, sino una expresión de deseos que parece esperar nuestra respuesta, transida de celo apostólico: "Sea por siempre bendito y alabado", con el anhelo de que Cristo Redentor impregne todo el orden temporal con su presencia salvífica. Grito angustiante el del Papa al ver cuan poco es escuchado, mientras el mundo sigue su curso sin percatarse siquiera de la necesidad que tiene de ser verdaderamente liberado de su enfermedad espiritual.

La multitud y gravedad de acontecimientos que caracterizaron a este año, dentro y fuera de nuestra Patria, ha contribuido quizás a que prestásemos escasa atención a aquel "grito" del Papa quien en su Bula por la que convocó al Jubileo para el 1950° aniversario de la Redención, expresó el anhelo de que el presente año tuviera como "finalidad primordial la renovación en Cristo y la reconciliación con Dios".

El Seminario de Paraná no puede ni quiere ignorar el "grito" de su Supremo Pastor, y acepta con gozo "dejarse aferrar —como el Papa lo recomienda— por este movimiento extraordinario de atracción hacia la Redención". Lo hace, entre otras formas, también a través de esta Revista que viene publicando desde el año 1973. En su primer número se había expresado el propósito de "que la Revista del Seminario no fuese sólo para sus miembros, sino también para el mundo en el cual se inserta". Fiel a este principio publicamos en el presente número —que lleva precisamente el guarismo correspondiente al año del supremo acto de la Redención, el año de la Cruz— cuatro ensayos directamente relacionados con el tema de la Redención.

El P. Ramiro Sáenz en su artículo **Adán y nosotros** trata el tema desde el punto de vista del pecado original y sus consecuencias en la humanidad. El tema del pecado está en estrecha relación con el tema de la Redención. "Hay que descubrir —nos dice el Papa en su Alocución— el sentido del pecado; la pérdida de este sentido está vinculada con la más radical y secreta, del sentido de Dios". Con frecuencia hoy se minimiza la importancia teológica del pecado en afirmaciones que van desde la negación del pecado original hasta la negación de la existencia del demonio (padre del mal) y del pecado mortal (que nos separa de la amistad con Dios). Si no hay pecado, no hay redención. Porque, como bien dice el Papa en su Alocución, si Cristo redentor sale al encuentro del hombre es "para liberarlo de la esclavitud del pecado y para devolverle la dignidad primigenia".

El Sínodo de Obispos, que acaba de tener lugar en Roma, ha versado precisamente sobre el papel de la reconciliación y de la penitencia en la misión de la Iglesia. En su Bula de convocación afirma Juan Pablo II que para restablecer el estado de gracia no basta reconocer internamente la propia culpa ni hacer una reparación externa, sino que Cristo instituyó para ello un sacramento universal de salvación, mediante el cual "restablece un nuevo contacto personal entre el pecador y el Redentor. Tal contacto vivificante es indicado también por el signo de la absolución sacramental en la cual Cristo que perdona, a través de su ministro, alcanza en su individualidad la persona que necesita ser perdonada".

La Redención no es sin embargo reductible a la sola desatadura del pecado. La Redención, al liberar interiormente al hombre de la esclavitud de sus pasiones, lo convierte en "hombre nuevo", capaz de llegar a alturas no imaginables, en la amistad con Dios. Para corporizar, por así decirlo, la docilidad más perfecta a la gracia, Nuestro Señor "realizó mediante su misterio pascual esta nueva creación introduciendo en el tiempo y en el mundo una forma nueva, sublime y divina de vida, que transforma la misma condición terrena de la humanidad". El Papa Pablo VI, de quien son estas palabras incluidas en su Encíclica "Sacerdotalis Coelibatus", se está refiriendo al celibato, estado de vida que por ser fruto de la restauración de la armonía original, alcanzada por la Muerte y Resurrección del Señor, está íntimamente conectado con el misterio de la Redención. No en vano el Redentor, como sigue diciendo dicho Papa, "permaneció toda la vida en el estado de virginidad, que significa su dedicación total al servicio de Dios y los hombres. Esta profunda conexión entre la virginidad y el sacerdocio en Cristo, se refleja en los que tienen la suerte de participar de la dignidad y de la misión del Mediador y Sacerdote

eterno, y esta participación será tanto más perfecta cuanto el sagrado ministro esté más libre de vínculos de carne y de sangre". El P. Gastón Dedyn trata de este tema en su artículo **El celibato y el orden de la Redención**.

La Redención es un patrimonio universal ya que Cristo murió por todos. Juan Pablo II dice en su Alocución que "el fondo común" de todos los cristianos es el hecho de ser redimidos. Tal sería el matiz ecuménico que el Santo Padre desea para este Año Santo. En su Bula convocatoria el Papa expresa su satisfacción al saber que muchos se preparan este año para celebrar de modo especial a Jesucristo como vida del mundo, refiriéndose a "aquellos hermanos nuestros que están en comunión real con nosotros, aunque no plena, porque están unidos en la fe en el Hijo de Dios, Redentor y Señor nuestro, y en el bautismo común". La contribución del P. Luis Glinka O. F. M. con su artículo **El Cristo Redentor en el pensamiento teológico eslavo** abre nuevos y valiosos horizontes al pensamiento occidental.

No podía faltar la presencia maternal de María Santísima en el Año Santo de la Redención. En su Alocución a los Cardenales el Papa recordó que Ella es el vértice de la Redención, indisolublemente unida a esta obra, porque es la Madre del Redentor y el fruto más sublime de la Redención, la primera redimida. El P. Alberto García Vieyra O. P. en su artículo **Redención de Cristo y Corrección de María** nos ofrece los fundamentos escriturísticos, la doctrina del magisterio así como las razones teológicas que avalan el sublime papel de María Santísima en la obra de su Hijo, Único Redentor del hombre. Para mejor prepararnos al año 2000, nuevo milenio de la Redención, nada mejor, como dice el Santo Padre, que considerar a Nuestra Señora con una mentalidad de Adviento, como la "Estrella de la mañana, que precede a Cristo y lo prepara, lo acoge en sí y lo da al mundo". Que también Ella nos prepare para este Jubileo.

MIKAEL

AL NACIMIENTO DEL REDENTOR

*Hoy el Verbo sacrosanto
Nace en carne, por tener
En que poder padecer
Por el hombre que ama tanto.*

*Es condición ciertamente
Propia del enamorado,
Padecer por el amado
Trabajos ganosamente.*

*Por esto pues Cristo santo
Nace en carne, por tener
En que poder padecer
Por el hombre que ama tanto.*

*Nace en carne el Redentor
Pasible, porque sin falta
La prueba de amor más alta
Es padecer por amor.*

*Y porque se entienda cuanto
Nos ha venido a querer,
Nace para padecer
Por el hombre que ama tanto.*

Fr. DAMIAN DE VEGAS
(siglo XVI)



SAN PABLO, ARQUETIPO DEL APOSTOL

Estas páginas han sido escritas, a modo de meditación, teniendo especialmente ante los ojos la imagen de los queridos sacerdotes que han egresado del Seminario de Paraná y de sus actuales seminaristas, con la intención de presentar a su consideración la figura arquetípica del Apóstol por excelencia, tan válida también para nuestro tiempo, en orden a que se sientan impulsados y urgidos por la caridad de Cristo a una acción apostólica cada vez más inteligente y sobrenatural (El Autor).

El mejor lugar para comenzar la contemplación de la figura de San Pablo es sin duda el camino de Damasco. Allí Saulo fue herido por la flecha del amor divino, que lo arrojó al mismo tiempo de su caballo y de su orgullo. Allí fue cambiado en otro hombre, lo fue en un instante y para siempre. **"Señor, ¿qué quieres que haga?"** (Act. 22, 10) fue su pregunta, la que lo comprometió de por vida. Decía Hello que por esta radicalidad del cambio operado en el corazón del Apóstol, el camino de Damasco dejó de ser un mero lugar geográfico para convertirse en una locución proverbial. Su conversión fue radical, en el sentido etimológico de la palabra: sus raíces, antes hundidas en la tierra farisaica, se arrancaron de ese humus, pero no para permanecer al aire libre, sino para encontrar una nueva tierra de arraigo, Jesucristo. Y aquel hombre que había perseguido al Señor dijo que en adelante ya nada lo separaría de El.

A lo largo de estas páginas vamos a ir delineando las distintas facetas de esta rica personalidad, y lo haremos recurriendo casi exclusivamente a sus propios textos. Porque en sus epístolas, Pablo, que no en vano fue llamado "el Apóstol" por antonomasia, nos ha dejado, sin pretenderlo, una semblanza de lo que debe ser el apóstol de Cristo.

I. LLAMADO AL APOSTOLADO

Numerosos son los textos paulinos que indican el alto concepto que el Apóstol tenía de su propia vocación, la indignidad de su persona en relación con una misión tan excelsa y el vigor de su confianza en Aquel que lo eligió.

1. Segregado por Dios

La caída del caballo significó para el Apóstol el punto de partida de su consideración del gran misterio de la redención. A partir

de allí iría penetrando progresivamente en la profundidad del misterio de la Iglesia en la que cada cual tiene su propia y específica vocación. **"A cada uno de nosotros —escribirá a los efesios— ha sido dada la gracia en la medida del don de Cristo... El mismo que bajó es el que subió sobre todos los cielos para llenarlo todo; y El constituyó a unos apóstoles; a otros, profetas; a éstos, evangelistas; a aquéllos, pastores y doctores, para la obra del ministerio, para la edificación del cuerpo de Cristo, hasta que todos alcancemos la unidad de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, cual varones perfectos, a la medida de la estatura que corresponde a la plenitud de Cristo"** (Ef. 4, 7. 10-13).

El misterio de la Iglesia será uno de sus temas predilectos. La concibe como un gran cuerpo, trabado y unido por diversos ligamentos, que son las operaciones de cada uno de sus miembros (cf. Ef. 4,16). Pues bien, esas operaciones no quedan libradas al azar, o a la preferencia de cada miembro, sino que desde toda la eternidad han sido decididas por Dios como el aporte de cada uno de los cristianos al conjunto de la Iglesia. La misión específica que Pablo ha recibido es la de ser **"ministro en virtud de la dispensación divina a mí confiada en beneficio vuestro, para llevar a cabo la predicción de la palabra de Dios, el misterio escondido desde los siglos y desde las generaciones y ahora manifestado a sus santos"** (Col. 1, 25-26).

La conciencia de tal vocación está siempre presente en los escritos de San Pablo. Baste, para comprobarlo, el conjunto de todas sus cartas donde, casi a modo de presentación o tarjeta de identidad, dice que es apóstol **"no de hombre, ni por hombres, sino por Jesucristo y por Dios Padre"** (Gal. 1, 1); **"Pablo, apóstol de Cristo Jesús por la voluntad de Dios"** (Col. 1, 1); **"siervo de Jesucristo, llamado apóstol, segregado por el Evangelio de Dios"** (Rom. 1, 1). Su vocación no es el fruto de un arranque de su corazón generoso, ni de una decisión que haya dependido de la carne o de la sangre. Su vocación es algo que lo trasciende infinitamente, algo que se entronca en el corazón mismo de Dios, en la eternidad de Dios. **"Bendito sea Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo —escribe a los efesios—, que en Cristo nos bendijo con toda bendición espiritual en los cielos; por cuanto en El nos eligió antes de la constitución del mundo"** (Ef. 1, 3-4).

Pablo ha sido constituido en "heraldo, apóstol y doctor" del eterno designio de Dios, encarnado en la persona de Cristo Jesús (cf. 2 Tim. 1, 9-11). A la luz de esa grandiosa perspectiva cobra todo su sentido el hecho milagroso de Damasco: **"Cuando plugo al que me segregó desde el seno de mi madre, y me llamó por su gracia, para revelar en mí a su Hijo, anunciándole a los gentiles, al**

instante, sin pedir consejo a la carne ni a la sangre..." (Gal. 1, 15-16).

2. En favor de la gentilidad

El llamado de Pablo al apostolado tuvo un carácter específico y propio suyo. **"Se me había confiado —dice— el evangelio de la incircuncisión"** (Gal. 2, 7). El corazón de Pablo, ensanchado por Dios a la medida de su vocación, acabó por ser un corazón católico como pocos. Se le hubiera hecho imposible limitarse al reducido marco del pueblo de la circuncisión. Dios le había infundido la necesidad de romper la estrechez de esos marcos e ir más allá: **"Me he impuesto el honor de predicar el evangelio donde Cristo no había sido nombrado"** (Rom. 15, 20).

En esta decisión tomada por la voluntad del Apóstol, en un todo coherente con el designio de Dios sobre él, ha de haber tenido un influjo decisivo la consideración del carácter universal de la redención de Cristo. Nada más lejos de él que la pretensión de limitar a un solo pueblo el abrazo católico y universal de Cristo. **"Porque uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos; testimonio dado a su tiempo, para cuya promulgación he sido yo hecho heraldo y apóstol —digo verdad en Cristo, no miento—, maestro de los gentiles en la fe y en la verdad"** (1 Tim. 2, 5-7).

Bien sabe, sin embargo, que la catolicidad de su decisión no es el fruto de un mero acto de su voluntad, por generosa que sea. En el fondo de tal vocación late el llamado expreso de ese Dios que lo ha elegido desde toda la eternidad. **"A mí, el menor de todos los santos —escribe a los efesios—, me fue otorgada esta gracia de anunciar a los gentiles la insondable riqueza de Cristo, e iluminar a todos acerca de la dispensación del misterio oculto desde los siglos en Dios, creador de todas las cosas, para que la multiforme sabiduría de Dios sea ahora notificada por la Iglesia"** (Ef. 3, 8-10).

3. En la humildad de la confianza

Jamás San Pablo olvidaría su origen, jamás olvidaría que un día fue Saulo. Ya en pleno ejercicio de su ministerio no temerá llamarse a sí mismo **"un aborto... el menor de los apóstoles, que no soy digno de ser llamado apóstol, pues perseguí a la Iglesia de Dios"** (1 Cor. 1, 5-8.9). Toda su vida no es sino un canto de gratitud a la misericordia del Dios que lo sacó de su miseria: **"Gracias doy a nuestro Señor Cristo Jesús, que me fortaleció, de haberme juzgado fiel al confiarme el ministerio a mí, que primero fui blasfemo y perseguidor violento, mas fui recibido a misericordia, porque**

lo hacía por ignorancia en mi incredulidad; y sobreabundó la gracia de nuestro Señor con la fe y la caridad en Cristo Jesús. Ciertamente, es digno de ser por todos recibido, que Cristo Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores de los cuales yo soy el primero. Mas por esto conseguí la misericordia, para que en mí primeramente mostrase Jesucristo toda su longanimidad y sirviera de ejemplo a los que habían de creer en El para la vida eterna" (1 Tim. 1, 12-16).

Sobre tan sublime comienzo —todo él producto de un acto gratuito de Dios— se fundaría la solidez del edificio de su apostolado. Pablo se gloria de haber sido escogido desde la nada, nada de sí y nada de méritos propios. No es extraño, ya que Dios se complace en elegir la necesidad según el mundo para confundir a los sabios, lo que no es nada para anular lo que es, de modo que nadie pueda gloriarse de su vocación ante el Señor (cf. 1 Cor. 1, 27-29. 31). **"Llevamos este tesoro en vasos de barro —escribe a los corintios— para que la excelencia del poder sea de Dios y no parezca nuestra"** (2 Cor. 4, 7). Tal certeza le permite caminar con la seguridad de que todo lo que haga de positivo en el campo de su misión no provendrá últimamente de sí mismo, ya que **"nuestra suficiencia viene de Dios"** (2 Cor. 3, 5). Y si bien en ninguna cosa se considera inferior a los más eximios apóstoles, a Pedro o a Juan, no teme afirmar que **"nada soy"** (2 Cor. 12, 11). La pregunta que dirigiría a los corintios, se la había dirigido primero a sí mismo: **"¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?"** (1 Cor. 4, 7).

A lo largo de toda su misión apostólica tendrá siempre presente la nada original de su vocación junto con la omnipotencia de Aquel que sabe sacar cosas de la nada. Sin duda ha de haber quedado muy impresionado cuando, en cierta ocasión, pidiéndole a Dios le quitara **"el aguijón de su carne"**, que lo empujaba hacia abajo, oyó que el Señor le decía: **"Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder"**. A lo que el Apóstol agrega: **"Muy gustosamente, pues, continuaré gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo"** (2 Cor. 12, 9).

La confianza de que podrá realizar su gran misión apostólica, soñada por Dios desde toda la eternidad, se funda así sobre la roca sólida de la humildad. Nunca tendrá temor de lanzarse a las más arduas y peligrosas empresas; resonará en su interior aquella hermosa expresión suya: **"sé en quién me he confiado"** (2 Tim. 1, 12).

La gracia de su vocación sacerdotal y apostólica no es para Pablo un don transeúnte sino algo que lo acompaña en todo su ministerio, un don permanente, que él recibiera directamente de Cristo, así como sus sucesores lo recibirán por la imposición de manos.

Vale pues también para él lo que recomienda a su discípulo Timoteo, a quien ordenara de sacerdote: **"Te amonesto que hagas revivir la gracia de Dios que hay en ti por la imposición de mis manos"** (2 Tim. 1, 6). Eso es la vocación: un fuego, una brasa, que a veces puede irse apagando y es necesario reavivar. **"No descuides la gracia que posees"**, le dirá a Timoteo en otra ocasión (1 Tim. 4, 14). La gracia del apostolado es un don pero es también una posesión.

II. ENAMORADO DE JESUCRISTO

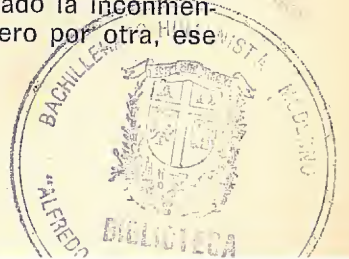
El designio eterno de Dios es la razón última de la vocación de Pablo al apostolado. Posiblemente el lector habrá advertido en no pocos de los textos que ya hemos citado el lugar que ocupa la figura de Cristo en ese designio divino: **"en El nos eligió"** (Ef. 1, 4). La vocación de Pablo se hace pues incomprensible si no la consideramos a la luz del misterio de Cristo.

1. La contemplación de Cristo

Si, al decir de Santo Tomás, el apostolado es entregar a los demás lo que previamente se ha contemplado, pocos como San Pablo han sido apóstoles de manera tan cabal. **"Si es menester gloriarse, aunque no conviene —les escribe a los corintios—, vendré a las visiones y revelaciones del Señor. Sé de un hombre en Cristo que hace catorce años —si en el cuerpo, no lo sé; si fuera del cuerpo, tampoco lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado hasta el tercer cielo; y sé que este hombre —si en el cuerpo o fuera del cuerpo, no lo sé, Dios lo sabe— fue arrebatado al paraíso y oyó palabras inefables que el hombre no puede decir"** (2 Cor. 12, 1-4).

El apóstol de la evangelización ha debido ser primero el contemplador de lo inefable. En el orden de la misión evangélica no es posible hablar con eficacia si anteriormente no se ha entrevistado la inefable sublimidad del mensaje que hay que transmitir. San Pablo ha penetrado como nadie en el corazón de Dios, en el corazón de Cristo. En carta a los efesios, les comunica su propia experiencia, deseándoles **"que habite Cristo por la fe en vuestros corazones, de modo que arraigados y fundados en la caridad, podáis comprender, en unión con todos los santos, cuál es la anchura, la longura, la altura y la profundidad, y conocer la caridad de Cristo, que supera toda ciencia, para que seáis llenos de toda la plenitud de Dios"** (Ef. 3, 17-19).

Se trata, al parecer, de una mutua inhesión: Pablo ha penetrado en el corazón de Cristo, ha sondeado ese abismo, se ha encendido en ese horno ardiente de caridad, ha mensurado la inconmensurabilidad del amor encarnado, por una parte; pero por otra, ese



Cristo ha penetrado en su corazón humano y lo ha ensanchado a la medida de su corazón divino para que sea capaz de contemplar lo que no se puede ver.

Cada santo capta con más intensidad un aspecto particular de la polifacética riqueza de Cristo. Porque el misterio de Cristo es inagotable. Quizás el aspecto que contempló mejor San Pablo —y se apoderó de él— sea la misión recapitulatoria de Cristo, su señorío y su realeza eterna y temporal. Según la visión paulina, Dios se propuso un plan en Cristo, para que fuese realizado al cumplirse la plenitud de los tiempos, **“recapitulando todas las cosas en El, las del cielo y las de la tierra”** (Ef. 1, 10). Todo lo puso bajo sus pies, y a El lo puso por cabeza de todas las cosas, en la Iglesia, que es su cuerpo (cf. Ef. 1, 22-23), **“para que al nombre de Jesús doble la rodilla todo cuanto hay en los cielos, en la tierra y en los infiernos, y toda lengua confiese que Jesucristo es Señor para gloria de Dios Padre”** (Fil. 2, 10-11).

La totalidad del apostolado de San Pablo no brotará sino de la contemplación de este misterio, que será el leit-motiv de su diario trajinar: a la realeza de Cristo debía ordenarse la universalidad de las cosas. **“Ya el mundo, ya la vida, ya la muerte; ya lo presente, ya lo venidero, todo es vuestro —les decía a los corintios—; y vosotros de Cristo, y Cristo de Dios”** (1 Cor. 3, 21-23). De esa intuición, que va al centro del misterio de Cristo, deduciría el Apóstol todas las consecuencias para su vida interior y para su trabajo apostólico, sabiendo que Dios **“nos ha de dar con El todas las cosas”** (Rom. 8, 32).

2. La identificación con Cristo

El intenso amor que Pablo experimenta por Cristo no es sino el eco del amor que Cristo —el primero— le tuvo a él. Impresiona el uso sereno del pronombre personal en primera persona: **“Me amó y se entregó por mí”** (Gal. 2, 20). El mismo Pablo, que con acentos tan encendidos predicará el amor universal del Redentor, sabe bien que dicho amor no se diluye en el anonimato de un rebaño numeroso sino que se vuelca con toda su fuerza —infinita— sobre cada uno de los fieles, en especial sobre él: “me amó”. Este amor es un amor de amistad, fundado en la gracia, la vida divina que corre por las venas del cuerpo de Cristo y por las venas del alma de Pablo. Se produce como una suerte de transfusión de sangre, de vida, de ideas, de voluntades, desde Cristo a su apóstol amado. No resulta pues petulante la afirmación de San Pablo: **“nosotros tenemos el pensamiento de Cristo”** (1 Cor. 2, 16). Es que se ha hecho uno con el Amado, como lo dejó expresado tan admirablemente en la catequesis bautismal que incluye en su carta a los romanos, cuando di-

ce que por el bautismo hemos sido injertados en Cristo, hemos muerto con El y con El hemos resucitado (cf. Rom. 6, 5-9); los adjetivos que emplea —precedidos por la conjunción griega *syn*=con (co-muertos, co-resucitados)— implican una intimidad profunda, casi metafísica. No exagera lo más mínimo cuando en su carta a los gálatas afirma llevar en su cuerpo **“los estigmas del Señor Jesús”** (Gal. 6, 17), tras haber dicho: **“jamás me gloriaré a no ser en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo”** (Gal. 6, 14).

Pablo no aspira a otra cosa que al acrecentamiento de esta identificación. Lo único que anhela es que Cristo sea glorificado en su cuerpo, ya sea viviendo, ya muriendo, **“que para mí la vida es Cristo, y la muerte, ganancia”** (Fil. 1, 21). Se trata de un proceso de identificación progresiva, que poco a poco va extinguiendo todo lo que en Pablo no es asimilable por Cristo, hasta llegar a una especie de transustanciación mística, que le permitirá decir: **“estoy crucificado con Cristo, y ya no vivo yo, es Cristo quien vive en mí”** (Gal. 2, 19-20). Ha vencido el más fuerte; el más débil ha hecho suyos los pensamientos, los afectos, las voluntades de Cristo. Esto y no otra cosa es la amistad consumada. Ya nadie podrá distanciar lo que Dios ha unido. **“¿Quién nos separará del amor de Cristo? —exclama, arrebatado, en carta a los romanos— ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? Según está escrito: ‘Por tu causa somos entregados a la muerte todo el día, somos mirados como ovejas destinadas a la muerte’. Mas en todas estas cosas vencemos por aquel que nos amó. Porque persuadido estoy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo futuro, ni las potestades, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá separarnos del amor de Dios, que está en Cristo Jesús, nuestro Señor”** (Rom. 8, 35-39).

3. El apostolado en Cristo

Pablo ha quedado definitivamente polarizado en Cristo. En adelante sabe que ya coma, ya beba o ya haga cualquier otra cosa, lo hará todo para la gloria de Dios en Cristo (cf. 1 Cor. 10, 31). **“Si vivimos —dice—, para el Señor vivimos; y si morimos, morimos para el Señor. En fin, sea que vivamos, sea que muramos, del Señor somos”** (Rom. 13, 8). Es el lenguaje del enamorado.

Propio es de la amistad amar todo lo que el amado ama. Una amistad que no llegara hasta aquí estaría radicalmente falseada; no sería sincera ni íntegra. Pues bien, Pablo sabe que Cristo no sólo “lo amó” a él, personalmente, sino que también dio su vida por toda la humanidad, como lo expresara en apretada frase: **“Cristo**

nos amó y se entregó por nosotros en ofrenda" (Ef. 5, 2). Ese mismo Jesús le había enseñado que El se identificaba con los cristianos cuando Pablo, entre anheloso y deslumbrado, le preguntara, en el camino de Damasco, al caer del caballo: ¿Quién eres, Señor?, y El le respondiera: **"Yo soy Jesús a quien tú persigues"** (Act. 9, 5). Perseguir a los cristianos no era otra cosa que perseguir a Jesús. A partir de ese momento el Apóstol comprendió que no podría amar a Jesús de veras si excluía de su amor a aquellos por lo cuales el Señor no había trepido en darse hasta su último aliento. La llama de su apostolado se ha encendido en el corazón generoso de Cristo, horno ardiente de caridad. Al evangelizar, será Cristo quien a través de él evangelice: **"Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Cristo os exhortase por medio de nosotros"** (2 Cor. 5, 20; cf. también 2 Cor. 4, 5). El enamorado ha encarnado la persona del amado.

III. CONSUMIDO DE CELO

Si Cristo, al amarnos, nos amó hasta el fin, hasta la dación suprema de su propia vida, parece obvio que el apóstol, al encarnar el amor del Amor encarnado, se sienta movido a la ofrenda total de su propio ser para la salvación de las almas.

1. La urgencia de la misión apostólica

San Pablo es todo lo contrario de un espíritu mediocre. Cuando entiende que la causa es buena, se lanza en su prosecución sin dar cabida a vacilación alguna. En la época que antecedió a su conversión, lo vemos enérgico en la lucha contra la naciente "herejía cristiana", combatiendo "con exceso", como él mismo lo reconoce, a la primitiva Iglesia, **"aventajando en el celo por el judaísmo a muchos de los coetáneos de mi nación y mostrándome extremadamente celador de las tradiciones paternas"** (Gal. 1, 13-14). Su paso era como un torbellino devastador; **"perseguí de muerte esta doctrina, encadenando y encarcelando a hombres y mujeres"** (Act. 22, 4); obligaba a blasfemar a los prisioneros, y acosaba a los cristianos incluso en ciudades alejadas (cf. Act. 26, 10-11). Sería precisamente a sus pies donde los testigos depositaron los mantos del protomártir Esteban, mientras él aprobaba su muerte (cf. Act. 7, 58-60).

Una vez convertido, su celo cambia de sentido, o mejor, encuentra su verdadero sentido. Ahora su corazón se enciende en ardor apostólico, deseoso de reparar, y con creces, el mal anteriormente perpetrado. El corazón del Apóstol vibra de santa indignación al ver cómo el Amor no es correspondido, o es preterido. San Lucas relata que, en una ocasión, esperando Pablo a los suyos en

Atenas, se consumía su espíritu al ver la ciudad llena de ídolos (cf. Act. 17, 16). Su caridad se hace apremiante. La evangelización se le impone como una necesidad. **"¡Ay de mí si no evangelizare!",** les dice a los corintios (1 Cor. 9, 16). Y en frase tajante: **"La caridad de Cristo nos urge"** (2 Cor. 5, 14).

2. Gastarse y desgastarse

El celo es como un ardor del alma. Siente celo el esposo que se juzga traicionado; y en cierta manera el amigo del esposo puede compartir dicho celo. Es en este contexto que se hace inteligible la estupenda frase del Apóstol: **"Os celo con celo de Dios, pues os he desposado a un solo marido para presentaros a Cristo como casta virgen"** (2 Cor. 11, 2).

Ante el espectáculo de tantas almas —esposas de Cristo— que abandonan al Esposo divino y se unen en adulterio por el pecado, Pablo arde en celo e, imitando al Buen Pastor, abandonará el refugio de su comodidad y se lanzará por las avenidas del mundo en busca de la oveja perdida. Lo ha dicho él mismo con frase que aún hoy parece conservar el calor de la brasa original: **"Siendo de! todo libre, me hago siervo de todos para ganarlos a todos, y me hago judío con los judíos para ganar a los judíos. Con los que viven bajo la Ley me hago como si yo estuviera sometido a ella, no estándolo, para ganar a los que están bajo ella. Con los que están fuera de la Ley me hago como si estuviera fuera de la Ley, para ganarlos a ellos, no estando yo fuera de la ley de Dios, sino bajo la ley de Cristo. Me hago débil con los débiles para ganar a los débiles; me hago todo a todos para salvarlos a todos"** (1 Cor. 9, 19-22).

A quienes lo quieran imitar, el Apóstol no promete descanso alguno. Sólo fatiga, y más fatiga, ya que **"el labrador ha de cansarse antes de percibir los frutos"** escribe a Timoteo, su discípulo en el apostolado (2 Tim. 2, 6). Tal es la sabiduría de un apóstol: vivir "redimiendo el tiempo", como dice en expresión pletórica de densidad (Ef. 5, 16). A su discípulo dilecto no le desea otra cosa que cansarse por Cristo: **"Comparte las fatigas, como buen soldado de Cristo Jesús"** (2 Tim. 2, 3). Únicamente así merecerá que, al fin de su vida, la Iglesia pida para él la paz eterna, el reposo eterno, que descanse en paz. Sólo tendrá derecho a "descansar" quien previamente se haya "cansado", luchando incesantemente por la extensión del Reino de Cristo. En el pensamiento de San Pablo eso es lo único necesario, sin importarle demasiado que su trabajo sea apreciado, ni siquiera por parte de aquellos que constituyen la causa de sus desvelos: **"Yo de muy buena gana me gastaré y me desgastaré por vuestras almas, aunque, amándoos con mayor amor, sea menos amado"** (2 Cor. 12, 15).

3. Forma gregis

El apostolado de San Pablo nada tiene que ver con lo que podría ser un activismo superficial, sin ejemplaridad alguna. El pastor debe ser "forma gregis", modelo de su rebaño. En caso contrario correría el peligro de **"haber corrido en vano y haberse afanado en vano"** (Fil. 2, 16). Por eso dice el Apóstol que castiga su cuerpo y lo mortifica, no sea que habiendo sido para los demás el heraldito de la fe, resulte él mismo descalificado (cf. 1 Cor. 9, 26-27).

San Pablo sabe por experiencia que no hay mejor predicación que la del propio ejemplo, debiendo ser nada menos que una suerte de "molde de Cristo". Esta ejemplaridad no es algo que debe acompañar el apostolado sino parte constitutiva del mismo. Ninguna escondida soberbia se oculta pues en la repetida invitación paulina: **"Os exhorto a ser imitadores míos"** (1 Cor. 4, 16); **"sed, hermanos, imitadores míos y atended a los que andan según el modelo que en nosotros tenéis"** (Fil. 3, 17; cf. también 1 Tes. 1, 6).

En este sentido se podría decir que el apostolado de San Pablo "hace escuela", y escuela tradicional, es decir, montada en base a una transmisión de doctrina y de vida, que se comunica de generación en generación, casi como por ósmosis. **"Lo que de mí oíste ante muchos testigos —le escribe a Timoteo—, encomiéndalo a hombres fieles capaces de enseñar a otros"** (2 Tim. 2, 2).

Pablo se nos muestra como el apóstol perfecto. Jamás se precipitará **"en imponer las manos a nadie"** (1 Tim. 5, 22). Jamás pondrá freno a los que trabajan seriamente en la predicación y la enseñanza, según aquella expresión bíblica que hizo suya: **"No pondrás bozal al buey que trilla"** (1 Tim. 5, 18). Y así podrá gloriarse de las almas que ha engendrado para Cristo, al ver su fe viva y su caridad ardorosa, al comprobar su paciencia y su fe en las tribulaciones (cf. 2 Tes. 1, 3-4); se gozará al ver cómo sus hijos son cual lirios en medio de una generación mala y perversa, **"como antorchas en el mundo, llevando en alto la palabra de vida"** (Fil. 2, 15-16). Ninguna alegría parece más legítima para el Apóstol que la que se deriva de su satisfacción al contemplar los frutos de su trabajo, al constatar que sus hijos han entendido que su palabra no era palabra humana sino palabra de Dios (cf. 1 Tes. 2, 13), al ver cómo la gracia que en favor de muchos se le había concedido, sea de muchos agradecida por su causa (cf. 2 Cor. 1, 11). **"¿No sois vosotros mi obra en el Señor? Si para otros no soy apóstol, a lo menos para vosotros lo soy, pues sois el sello de mi apostolado en el Señor"** (1 Cor. 9, 1-2). Y así como Pablo recibe la admiración de los hijos de sus entrañas, así puede también él admirar la obra de sus manos: **"somos vuestra gloria, como sois vosotros la nuestra"** (2 Cor. 1, 14).

IV. SOBRENATURALMENTE FECUNDO

San Pablo se siente entrañablemente ligado con sus hijos en el espíritu. Enamorado como está de Jesucristo, no le resulta posible despreocuparse de aquellos por los que Cristo entregó la última gota de su vida. Tal es el consejo que les da a los presbíteros de Efeso: **"Mirad por vosotros y por todo el rebaño sobre el cual el Espíritu Santo os ha constituido obispos para apacentar la Iglesia de Dios, que El adquirió con su sangre"** (Act. 20, 28). Un precio demasiado caro para dejar indiferente a un corazón ardoroso como el del Apóstol.

1. Entrañas paternas

San Pablo fue, evidentemente, un maestro, un jefe. Sin embargo su relación con sus fieles no es tanto la del doctor con sus alumnos, ni la del caudillo con sus súbditos, sino la del padre con sus hijos. **"Pues aunque tengáis diez mil pedagogos en Cristo, pero no muchos padres, que quien os engendró en Cristo por el Evangelio fui yo"** (1 Cor. 4, 16).

Sin duda que no deja de ser cautivante esta analogía de la paternidad. Pero aun ella le resulta demasiado débil para expresar la intensidad de su amor. Quiere ser más que un padre, quiere llegar a ser madre de sus fieles. **"¡Hijos míos —les dice—, por quienes sufro de nuevo dolores de parto hasta ver a Cristo formado en vosotros!"** (Gal. 4, 19). La expresión, tan vigorosa, nos trae el recuerdo de la Santísima Virgen que, aun cuando sin dolores, engendró físicamente al Cristo que Pablo seguirá engendrando místicamente en el alma de los creyentes. Pero la "maternidad" paulina no termina en la gestación de Cristo: **"Mientras vivimos estamos siempre entregados a la muerte por amor de Jesús, para que la vida de Jesús se manifieste también en nuestra carne mortal. De manera que en nosotros obre la muerte; en vosotros, la vida"** (2 Cor. 4, 11-12). Como una madre sobre la cual se hace una transfusión de sangre en favor de su hijo: al tiempo que ve cómo su hijo recobra vida y color, ella va empalideciendo y debilitándose. Lo dice el Apóstol en otro lugar: **"Nos gozamos siendo nosotros débiles y vosotros fuertes. Lo que pedimos es vuestra perfección"** (2 Cor. 13, 9).

Es oficio propio de los padres no sólo engendrar a sus hijos sino también alimentarlos. Por eso, dice el Apóstol, **"aun pudiendo hacer pesar sobre vosotros nuestra autoridad como apóstoles de Cristo, nos hicimos como pequeñuelos y como nodriza que cría a sus niños; así, llevados de nuestro amor por vosotros, queremos no sólo daros el Evangelio de Dios, sino aun nuestras propias vidas: tan amados vinisteis a sernos"** (1 Tes. 2, 7-8). Sólo un padre —o una madre— sabe el alimento que necesitan sus hijos. Lo mismo

acaecer en el orden sobrenatural: a veces se necesita alimentos sólidos, a veces alimentos tiernos. Los corintios, por ejemplo, hijos tan amados de San Pablo, eran aún demasiado débiles: **"Y yo, hermanos, no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo. Os di a beber leche, no os di comida, porque aún no la admitíais"** (1 Cor. 3, 1-2).

Todas las exhortaciones que el Apóstol dirige a los destinatarios de sus cartas no brotan sino de sus entrañas paternas. Así lo dice expresamente a los tesalonicenses (cf. 1 Tes. 2, 11-12). Su actitud es la que especifica al apóstol que quiera de veras ser tal: **"no busco vuestros bienes, sino a vosotros; pues no son los hijos los que deben atesorar para los padres, sino los padres para los hijos"** (2 Cor. 12, 14).

2. La correspondencia del amor

El Apóstol no esconde la ternura que experimenta por aquellos a los que ha engendrado en el Señor. Sus hijos son para él como una carta escrita con su propia mano, una carta de Cristo escrita en su corazón (cf. 2 Cor. 3, 1-3). Sus hijos son su esperanza, su gozo, su corona de gloria ante Cristo (cf. 1 Tes. 2, 19-20). Cuando Pablo está prisionero dice estarlo por amor de sus hijos (cf. Ef. 3, 1). **"Así es justo que sienta de todos vosotros, pues os llevo en el corazón; y en mis prisiones, en mi defensa y en la confirmación del Evangelio, sois todos vosotros participantes de mi gracia. Testigo me es Dios de cuánto os amo a todos en las entrañas de Cristo Jesús"** (Fil. 1, 7-8).

Por las epístolas de San Pablo advertimos en cuán alto grado sus hijos correspondían al amor del padre. Pablo no disimula que esperaba esa devolución de amor. Nada tiene ello de denigrante, ni mucho menos. Un padre o una madre tienen derecho a que su amor sea correspondido. **"Dadnos cabida en vuestros corazones —les dice—; ... ya antes os he dicho cuán dentro de nuestro corazón estáis para vida y para muerte"** (2 Cor. 7, 2-3). Un apóstol no puede ser insensible al amor de sus hijos, si bien no debe hacer que su entrega a ellos dependa del agradecimiento que pueda recibir. En este sentido San Pablo es tajante: **"Grande fue mi gozo en el Señor desde que vi que habéis reavivado vuestro afecto por mí. En verdad sentíais interés, pero no teníais oportunidad para manifestarlo. Y no es por mi necesidad por lo que os digo esto, pues aprendí a bastarme con lo que tengo. Sé pasar necesidad y sé vivir en la abundancia; a todo y por todo estoy bien enseñado: a la hartura y al hambre, a abundar y a carecer. Todo lo puedo en aquel que me conforta. Sin embargo, habéis hecho bien tomando parte en mis tribulaciones"** (Fil. 4, 10-14). Aun cuando Pablo está dispuesto a

darse, a agotarse por sus hijos, incluso en el caso de no esperar de ellos retribución alguna, sin embargo su corazón humano no deja de acusar recibo del eco que su amor suscita en el corazón de sus hijos: **"yo mismo testifico —les dice a las gálatas— que, de haberos sido posible, los ojos mismos os hubiérais arrancado para dármelos"** (Gal. 4, 15).

3. Presencia y memoria

Las cartas de San Pablo son todas ellas producto de su amor apostólico. **"¡Ved con qué grandes letras os escribo de mis propias manos!"** les dice casi infantilmente a los gálatas (Gal. 6, 11). Pero más allá de la unión que entabla la correspondencia epistolar, el Apóstol ansía ver físicamente a sus hijos lejanos. **"Hermanos —les escribe a los tesalonicenses—, privado de vosotros por algún tiempo, visualmente, aunque no con el corazón, quisimos ardientemente volver a veros cuanto antes"** (1 Tes. 2, 17). Y no ocultaba su consuelo cuando recibía la visita de alguno de sus hijos, no sólo por el gusto de volver a verlo, sino también por las noticias que le traía de los demás (cf. 2 Cor. 7, 6-7). A veces se piensa que el sacerdote debe ser un hombre frío, y que cualquier expresión de calor humano sería en él un signo de sensiblería. Pablo, el apóstol de hierro, el hombre marcial y aguerrido, no cree rebajarse al escribir a los romanos: **"espero veros al pasar, cuando vaya a España, y ser allí encaminado por vosotros después de haberme llenado primero un poco de vosotros"** (Rom. 15, 24).

Y si no le es posible ver a sus hijos, al menos los quiere tener siempre presentes en la memoria. Cómo están sus hijos, con qué paciencia soportarán las tribulaciones; tales o semejantes pensamientos parecieran estar constantemente en la mente del Apóstol. **"No pudiendo sufrir ya más —escribe a los tesalonicenses—, he mandado a saber de vuestro estado en la fe, no fuera que el tentador os hubiera tentado y se hiciese vana nuestra labor. Ahora, con la llegada de Timoteo a nosotros y con las buenas noticias que nos ha traído de vuestra fe y caridad, y de la buena memoria que siempre tenéis de nosotros, deseando vernos lo mismo que yo a vosotros, hemos recibido gran consuelo por vuestra fe en medio de todas nuestras necesidades y tribulaciones. Ahora ya vivimos, sabiendo que estáis firmes en el Señor. ¿Pues qué gracias daremos a Dios en retorno de este gozo que por vosotros disfrutamos ante nuestro Dios, orando noche y día con la mayor instancia por vuestro rostro y completar lo que falte a vuestra fe?"** (1 Tes. 3, 4-10). Para un sacerdote es siempre consolador recorrer, postrado ante el sagrario, la lista de sus hijos, presentes o ausentes, y "hacer memoria" de ellos en la presencia del Señor, uno por uno, pensando en sus necesidades, en las pruebas por las que estarán pasan-

do, sufriendo con sus sufrimientos y gozándose con sus victorias. Así lo hacía San Pablo: **"Damos siempre gracias a Dios por todos vosotros y recordándoos en nuestras oraciones, haciendo sin cesar ante nuestro Dios y Padre memoria de la obra de vuestra fe, del trabajo de vuestra caridad y de la perseverante esperanza en nuestro Señor Jesucristo, sabedores de vuestra elección, hermanos amados de Dios"** (1 Tes. 1, 2-4). Lo repite en diversas ocasiones: señal de que en él era un hábito. **"Testigo me es Dios —dice por ejemplo a los romanos—. . . que sin cesar hago memoria de vosotros"** (Rom. 1, 9). Y en sus cartas no desdeña aludir a personas concretas, como a Febe, a Prisca y Aquila, a Andrónico, sus primicias en Cristo (cf. Rom. 16, 1-16).

Tal presencia —mutua— del Apóstol y de sus hijos, presencia física o presencia por la memoria, va creando una verdadera comunidad sobrenatural de sentimientos entre el padre y los hijos. Por eso San Pablo escribe con tanta frecuencia a las comunidades que ha engendrado, sobre todo cuando él está en medio de alguna gran tribulación o ansiedad **"para que conozcáis el gran amor que os tengo"** (2 Cor. 2, 4); **"pues si somos atribulados, es para vuestro consuelo y salud; si somos consolados, es por vuestro consuelo"** (2 Cor. 1, 6). Su fórmula de alegrarse con los que se alegran y de llorar con los que lloran (cf. Rom. 12, 15), enuncia una de las características de su estilo apostólico. **"Mi gozo es también el vuestro"** les escribe a los corintios (2 Cor. 2, 3); **"¿Quién desfallece que yo no desfallezca? ¿Quién se escandaliza que yo no me abraze?"** (2 Cor. 11, 29).

San Pablo ha querido expresar la intensidad de su amor engendrante, recurriendo a una expresión verdaderamente atrevida cuando dice que desearía ser él mismo anatema de Cristo por sus hermanos (cf. Rom. 9, 2-3). Su amor a Cristo y su amor a los miembros del cuerpo de Cristo tironeaba al Apóstol en direcciones aparentemente contrarias. Siglos más adelante diría San Martín de Tours, al ver que se acercaba la hora de su muerte, que si bien le gustaría morir para unirse con Cristo, sin embargo, si aún era necesario al pueblo de Dios, no se rehusaba al trabajo. Algo semejante encontramos en San Pablo: **"Y aunque vivir en la carne es para mí trabajo fructuoso, todavía no sé qué elegir. Por ambas partes me siento apretado, pues de un lado deseo morir para estar con Cristo, que es mucho mejor; por otro, quisiera permanecer en la carne, que es más necesario para vosotros"** (Fil. 1, 22-24).

V. MAESTRO DE LA VERDAD

Repetidas veces se refleja en las epístolas paulinas la predilección del Apóstol por la tarea evangelizadora, especialmente a través de la predicación y de la docencia. Abordemos este aspecto de su fisonomía apostólica.

1. Fidelidad al depósito

El Apóstol tiene clara conciencia de que su enseñanza lo trasciende. La doctrina cristiana no es el producto de una elaboración puramente humana. **"Os hago saber, hermanos —escribe a los gálatas—, que el evangelio por mí predicado no es de hombres, pues yo no lo recibí o aprendí de los hombres, sino por revelación de Jesucristo"** (Gal. 1, 11-12).

Eso es lo que los hombres deben ver en los apóstoles: ministros de Dios y dispensadores de los misterios trascendentes de Dios. Y **"lo que en los dispensadores se busca es que sean fieles"** (1 Cor. 4, 1-2). Por eso San Pablo recomienda insistentemente a su discípulo Timoteo que permanezca en lo que ha aprendido y le ha sido confiado, considerando de quién lo aprendió (cf. 2 Tim. 3, 14), y que guarde con cuidado el buen depósito (cf. 2 Tim. 1, 14).

El Apóstol juzga con extrema severidad a quienes, pretendiéndose apóstoles de Cristo, en vez de adherirse más y más a la doctrina del Señor, enseñan otras cosas, de su propia cosecha, suscitando en el cuerpo de la Iglesia toda clase de contiendas, blasfemias y suspicacias; tal es la huella que dejan los hombres **"privados de la verdad"** (1 Tim. 6, 3-5). A los gálatas, que parecían apartarse de la doctrina que Pablo les había enseñado, les escribe estas duras frases: **"Me maravillo de que tan pronto, abandonando al que os llamó en la gracia de Cristo, os hayáis pasado a otro evangelio. No es que haya otro; lo que hay es que algunos os turban y pretenden pervertir el evangelio de Cristo. Pero aunque nosotros o un ángel del cielo os anunciase otro evangelio distinto del que os hemos anunciado, sea anatema. Os lo he dicho antes y ahora de nuevo os lo digo: Si alguno os predica otro evangelio distinto del que habéis recibido, sea anatema"** (Gal. 1, 6-9).

2. El oficio del sabio: exponer y refutar

Enseña Santo Tomás que la misión propia del que posee la sabiduría es enseñar la verdad y refutar el error. La mera exposición de la verdad sin la refutación de los errores a ella contrarios no resulta suficiente, pues en tal caso frecuentemente el discípulo quedaría inerte frente a las objeciones que se le presentan, con el consiguiente detrimento de la doctrina que ha aprendido.

a. Exponer la verdad

San Pablo es un apóstol lleno de sabiduría. Lo veremos pues ejerciendo el primer cometido del sabio: la enseñanza de la verdad. Cristo no lo ha enviado tanto para la administración de los sacramentos cuanto para la evangelización de los pueblos, les dice

a los corintios (cf. Cor. 1, 17). El celo que lo devora es la causa de su actividad magisterial. Sabe esto por lógica perfecta: **"Todo el que invocare el nombre del Señor será salvo. Pero ¿cómo invocarán a aquel en quien no han creído? Y ¿cómo creerán en aquel del cual no han oído hablar? Y ¿cómo oirán si nadie les predica?"** (Rom. 10, 13-14).

Su exposición de la doctrina no es sino la redundancia de esa fe viva que anida en sus entrañas: **"Creí, por eso hablé"** (2 Cor. 4, 13). No es la predicación paulina una predicación basada en la sublimidad de la elocuencia de la que, al parecer, carecía el Apóstol; mejor así, pues entonces quedaría bien en claro que la fe de sus hijos no se apoyaba en sabiduría humana alguna sino sólo en el poder de Dios (cf. 1 Cor. 2, 1-5). Sin embargo, y con ironía verdaderamente divina, dice que sus palabras contienen una sabiduría superior, que trasciende toda presunta sabiduría humana: **"Hablamos entre los perfectos una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, abocados a la destrucción; sino que enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida... que no conoció ninguno de los príncipes de este siglo"** (1 Cor. 2, 6-8). Las dialécticas profanas y seculares sólo sirven para desvirtuar la cruz de Cristo; porque la doctrina de la cruz es locura para los impíos (cf. 1 Cor. 1, 17-18).

Para predicar de este modo —que es como San Pablo quiere que prediquen sus hijos sacerdotes (cf. 1 Tim. 4, 13.16)— es menester nutrirse en la verdad, o como le dice a Timoteo, **"en las palabras de la fe y de la buena doctrina que has seguido"** (1 Tim. 4, 6). Nada de oscuridades que pretendan una presunta "profundidad". Lo importante es la fidelidad a la doctrina, y el coraje para no retacear su integridad. Así debe ser el predicador cristiano, un hombre lleno de coraje, franqueza y libertad. Pablo pide a los efesios que rueguen por él **"para que al abrir mi boca, se me conceda la palabra para dar a conocer con franqueza el misterio del Evangelio, del que soy embajador encadenado para anunciarlo con toda libertad y hablar de él como conviene"** (Ef. 6, 19-20). Nada más lejos del apóstol que la "vergüenza mundana" del tímido y del cobarde (cf. 2 Tim. 2, 15).

¡Cuán sintomático de un estilo semejante, cuán solemne aquel momento en que, entrando Pablo en el Areópago de Atenas, sede de la "inteligencia" de su tiempo, ocupada en oír la última novedad, anuncia valientemente "el Dios desconocido" (cf. Act. 17, 19-23)! Conocían todas las novedades, menos la Buena Nueva...

b. Refutar el error

Porque, como dijimos antes, no basta con exponer la verdad. Bastaría, si en el mundo la verdad no fuese contradecida. Pero bien

sabemos que está lejos de ser así. Lo que San Pablo predica acerca de los últimos días, de esos tiempos difíciles en que aparecerán falsos doctores **"que siempre están aprendiendo, sin lograr llegar jamás al conocimiento de la verdad"** (2 Tim. 3, 7), es una realidad que se verifica en todos los tiempos. Siempre habrá gente satisfecha con sentirse "en búsqueda", y juzgando que todo "hallazgo" es un acto de soberbia intelectual. De ahí la solemnidad con que San Pablo le dice a su discípulo Timoteo: **"Te conjuro delante de Dios y de Cristo Jesús, que ha de juzgar a vivos y muertos, por su aparición y por su reino: Predica la palabra, insiste a tiempo y a destiempo, reprende, vitupera, exhorta con toda longanimidad y doctrina, pues vendrá tiempo en que no sufrirán la sana doctrina; antes, por el prurito de oír, se amontonarán maestros conforme a sus pasiones y apartarán los oídos de la verdad para volverlos a las fábulas. Pero tú sé circunspecto en todo, soporta los trabajos, haz obra de evangelista, cumple tu ministerio"** (2 Tim. 4, 1-5).

Nada peor para un apóstol que intentar conformarse **"a este siglo"** (Rom. 12, 2). El apóstol deberá tener el coraje —fruto de la caridad— de corregir a los que faltan o erran, incluso, si fuese menester, **"delante de todos para infundir temor a los demás"** (1 Tim. 5, 20). Deberá prevenir a sus fieles para que no se dejen engañar con falacias barnizadas de filosofías, fundadas en elementos mundanos y no en Cristo (cf. Col. 2, 8); **"para que ya no seamos niños, que fluctúan y se dejan llevar de todo viento de doctrina por el juego engañoso de los hombres, que para seducir emplean astutamente los artificios del error sino que, al contrario, abrazados a la verdad, en todo crezcamos en caridad"** (Ef. 4, 14-15). Deberá prevenir a sus hijos contra los falsos apóstoles, esos obreros engañosos que se disfrazan de apóstoles de Cristo, que hablan con un vocabulario religioso y teológico pero vaciado de contenido, secularizado, **"pues el mismo Satanás se disfraza de ángel de luz"** (2 Cor. 11, 13-14). Deberá controlar que no se infiltren en su rebaño los sembradores de errores (cf. 1 Tim. 1, 3-6). Deberá proclamar con claridad y valentía que no hay consorcio posible entre la justicia y la iniquidad, entre la luz y las tinieblas, entre Cristo y Belial, entre el templo de Dios y los ídolos (cf. 2 Cor. 6, 15-16). Deberá, incluso, tener la caridad de corregir fraternalmente a las autoridades religiosas, cuando obran de manera reprehensible, por el mal que su comportamiento puede provocar en los fieles (cf. Gal. 2, 11-13).

En el fondo de un hombre de este temple, que no retrocede ante el poder aparentemente avasallante del error, palpita un alma fuerte, sólida y vibrante, capaz de clamar: **"No me avergüenzo del evangelio"** (Rom. 1, 16). Un alma de apóstol, que sabe que no es el mundo el que ha de juzgar a los santos, sino que son los san-

tos los que han de juzgar al mundo (cf. 1 Cor. 6, 2); y que por tanto su lenguaje no será el de "Sí y No" a la vez, porque Cristo no ha sido Sí y No, sino puro Sí (cf. 2 Cor. 1, 18-20). De este modo, **"desechando los tapujos vergonzosos, no procediendo con astucia ni falsificando la palabra de Dios, manifestamos la verdad"** (2 Cor. 4, 2), porque **"no somos como muchos, que trafican la palabra de Dios"** (2 Cor. 2, 17). Un apóstol así es un señor, un varón que **"predica con gran libertad al Señor"** (Act. 14, 3), a pesar de todas las oposiciones que la verdad le suscitará. Porque, como tan genialmente decía San Agustín, la verdad necesariamente engendra el odio.

De ahí que San Pablo estuviera tan lejos de toda demagogia. El no buscaba el favor de los hombres sino el favor de Dios, sabiendo que si buscase agradar a los hombres, ya no sería servidor de Cristo (cf. Gal. 1, 10). Por eso no teme contrariar a los corintios diciéndoles que no se engañen; que si alguno cree que es sabio según este siglo, se haga necio para llegar a ser sabio, **"porque la sabiduría de este mundo es necedad ante Dios"** (1 Cor. 3, 19). Nada, pues, de acomodados. Ya pueden los judíos pedir señales, ya pueden los griegos buscar sabiduría; Pablo no vacilará en predicar a Cristo crucificado, **"escándalo para los judíos, locura para los gentiles"** (1 Cor. 1, 23).

La historia de la Iglesia nos enseña que muchas veces los apóstoles de Cristo han querido caer bien a los hombres, halagándoles sus instintos. Y así a los ricos les hablaban contra los pobres, a los pobres contra los ricos, a las mujeres sobre la liberación femenina, etc. También en esto la docencia de San Pablo es perdurable. Al marido le dirá, sí, que es cabeza de la mujer, pero al mismo tiempo le dirá que debe imitar a Cristo y amar a su mujer como Este amó a su Iglesia (cf. Ef. 5, 23.29.32). A la mujer le dirá que debe someterse a su marido, como a Cristo. A los hijos les dirá que obedezcan a sus padres, y a los padres, que no provoquen a ira a sus hijos; a los sirvientes, que obedezcan a sus señores; a los patronos, que den a sus sirvientes lo justo (cf. Ef. 6, 1.4; 4, 9; Col. 3, 18-22; 4,1; 1 Tim. 6, 17-19). **"Así hablamos, no como quien busca agradar a los hombres sino sólo a Dios, que prueba nuestros corazones. Porque nunca, como bien sabéis, hemos usado de lisonjas ni hemos procedido con propósitos de lucro. Dios es testigo; ni hemos buscado la alabanza de los hombres, ni la vuestra, ni la de otros"** (1 Tes. 2, 4-6).

VI. UN CORAZON MAGNANIMO

Una de las características más relevantes del corazón de San Pablo es la magnanimidad. Desde su juventud, el orgullo había pe-

netrado hasta la médula de sus huesos. Y éste fue el hombre elegido. Porque Dios rechaza a los tibios. Pablo no era tibio ni mediocre. Las naturalezas grandes poseen recursos grandes, y cambian según son: son enteras, y cambian enteramente. Su orgullo, vaciado por la humildad, se transformó en magnanimidad.

1. Visión grande del cristianismo

A veces los apóstoles de Cristo tenemos una visión estrecha y raquítica del cristianismo, que lo queremos achicado a la medida de nuestro corazón mezquino. No deja de ser admirable cómo San Pablo, aun escribiendo sus epístolas a cristiandades que vivían en torno a pequeñas polémicas, propias de almas pusilánimes, jamás se dejó atrapar por ellas sino que siempre se elevó al nivel de la grandeza. Así, escribiendo a los colosenses, se remonta, por encima de toda minucia, a una visión propiamente divina de la historia de la salvación: **"Porque en El fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles, los tronos, las dominaciones, los principados, las potestades; todo fue creado por El y para El. El es antes que todo y todo subsiste en El. El es la cabeza del cuerpo de la Iglesia; El es el principio, el primogénito de los muertos, para que tenga la primacía sobre todas las cosas. Y plugo al Padre que en El habitase toda la plenitud y por El reconciliar consigo todas las cosas en El, pacificando con la sangre de su cruz así las de la tierra como las del cielo"** (Col. 1, 16-20). Y en carta a los corintios: **"Como en Adán hemos muerto todos, así también en Cristo somos todos vivificados. Pero cada uno en su propio rango; las primicias, Cristo; luego, los de Cristo, cuando El venga; después será el fin, cuando entregue a Dios Padre el reino, cuando haya destruido todo principado, toda potestad y todo poder. El último enemigo destruido será la muerte, pues ha puesto todas las cosas bajo sus pies. Pues preciso es que El reine hasta poner a todos sus enemigos bajo sus pies. Cuando dice que todas las cosas le están sometidas, es evidente que con excepción de Aquel que le sometió todas las cosas; antes cuando le queden sometidas todas las cosas, entonces el mismo Hijo se someterá a quien a El todo se lo sometió, para que Dios sea todo en todas las cosas"** (1 Cor. 15, 22-28; cf. también 15, 55-57).

Pareciera que el Apóstol estuviese siempre mirando la historia y sus acontecimientos, grandes o pequeños, desde el punto de vista de Dios, con los ojos de Dios. Jamás el Apóstol se perderá en el detalle. Aun a las cosas más nimias, las considerará dentro de una perspectiva grandiosa. Su visión va del Génesis al Apocalipsis, abarcando todo el designio de Dios. Cumple de veras aquello que recomendaba a los colosenses, de buscar las cosas de arriba, donde está Cristo, como Señor de la historia, sentado a la diestra

de Dios (cf. Col. 3, 1). Su corazón, ensanchado a la medida del corazón de Cristo, vive en el éxtasis de la grandeza: **"¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios e inescrutables sus caminos!... Porque de El, y por El, y para El son todas las cosas"** (Rom. 11, 33-36). Se comprende que moviéndose en un ámbito tan excelso haya experimentado tan agudamente el "contemptus mundi", menospreciando todo lo que los hombres reputan por ganancia: **"todo lo tengo por pérdida a causa del sublime conocimiento de Cristo Jesús, mi Señor, por cuyo amor todo lo sacrifiqué y lo tengo por basura con tal de ganar a Cristo"** (Fil. 3, 7-8). El Apóstol siente que no puede estar en lo pequeño, en lo miserable, ya que en sus manos ha sido puesto algo grande, todo el misterio de Cristo, todo el designio de Dios, que por Cristo ha reconciliado a la humanidad: **"nos ha confiado el misterio de la reconciliación... puso en nuestras manos la palabra de reconciliación"** (2 Cor. 5, 18-20).

2. Expresiones de magnanimidad

Los escritos del Apóstol rebosan de este espíritu contagiosamente grande. Grande y agrandante de sus oyentes o lectores. **"Os abrimos, ¡oh corintios!, nuestra boca, ensanchamos nuestro corazón; no estáis al estrecho en nosotros, lo estáis en vuestras entrañas; pues para corresponder de igual modo, como a hijos os hablo; ensanchaos también vosotros"** (2 Cor. 6, 11-13). La palabra "abundancia" brota con frecuencia de su corazón exuberante: así como abundó el pecado, sobreabunda la gracia (cf. Rom. 5, 20); **"abundancia en toda buena obra"**, escribe a los corintios (2 Cor. 9, 8). Una abundancia a la que nada obsta el hecho de que nada hayamos traído al mundo y nada podamos llevarnos de él... fuera de Cristo y de su gracia (cf. 1 Tim. 6, 7-8). Ese espíritu de abundancia sobrenatural vence a la misma decrepitud natural, producto necesario de los años, **"por lo cual no desmayamos, sino que mientras nuestro hombre exterior se corrompe, nuestro hombre interior se renueva de día en día"** (2 Cor. 4, 16). Porque en Cristo todo se ha hecho nuevo, nada queda en el fiel de la vejez ruinoso (cf. 2 Cor. 5, 17), salvo la antigüedad que afea el espíritu, como al vino lo hace exquisito. El Apóstol, ensanchado en su corazón exuberante, abundoso, siempre nuevo aunque cada vez más añejo, alcanza así la perfecta libertad, ya que Cristo lo ha hecho libre de toda servidumbre (cf. Gal. 5, 1), sólo súbdito de la grandeza de su misterio.

Quisiéramos destacar una de las manifestaciones más hermosas del espíritu magnánimo que caracterizó al Apóstol: lo que él llama **la solicitud de todas las iglesias** (cf. 2 Cor. 11, 28). Desde su conversión supo que el Señor lo destinaba a llegar lejos, hasta

los confines del mundo: **"Yo quiero enviarte a naciones lejanas"** (Act. 22, 21); **"te he hecho luz de las naciones para ser su salvación hasta los confines de la tierra"** (Act. 13, 47). Se sabe el apóstol no de una facción sino de la totalidad, apóstol católico, universal, que se debe tanto a los griegos como a los bárbaros, a los sabios como a los ignorantes (cf. Rom. 1, 14); sabe que ha recibido la misión del apostolado en orden a promover la obediencia de la fe, para gloria del nombre de Cristo; en todas las naciones (cf. Rom. 1, 5). **"Tengo, pues, de qué gloriarme en Cristo Jesús... Desde Jerusalén hasta la Iliria y en todas direcciones lo he llenado todo del evangelio de Cristo"** (Rom. 15, 17-19).

Pablo sufrió lo que Pemán llamara, refiriéndose a San Francisco Javier, "la impaciencia de los límites". Su espíritu de fuego está volcado no tanto a la consideración de lo que ya ha hecho, sino de lo que queda por hacer, está volcado hacia adelante: **"dando al olvido a lo que ya queda atrás, me lanzo tras lo que tengo delante, hacia la meta, hacia el galardón de la soberana vocación de Dios en Cristo Jesús"** (Fil. 3, 12-14).

3. Lejos de toda pusilanimidad

La grandeza de sus miras y aspiraciones en modo alguno lo inclinó a vivir en la abstracción de lo irreal, de la utopía. El hombre que exploró las medidas del corazón de Cristo, el que subió hasta el tercer cielo y oyó palabras inefables, es el mismo que recomienda a Timoteo no beber agua sola sino mezclar un poco de vino porque su discípulo sufre del estómago (cf. 1 Tim. 5, 23), el que escribe a los tesalonicenses pidiéndoles que cuando alguno de ellos lo visite le traiga el capote y los libros que olvidó en Tróade, en casa de Carpio (cf. 2 Tes. 4, 13), el que escribe a los efesios pidiéndoles que no se embriaguen con vino... sino que se llenen del Espíritu (cf. Ef. 5, 18). Tales nimiedades en manera alguna lo apartaban del panorama magnífico que lo había seducido.

La magnanimidad del Apóstol lo llevó a evitar a todo trance que sus hijos, que tanto lo amaban, se polarizasen en torno a él. No quería que dijese: Yo soy de Pablo, mientras otros decían: Yo soy de Apolo. **"Yo planté, Apolo regó; pero quien dio el crecimiento fue Dios. Ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios, que da el crecimiento. El que planta y el que riega son iguales; cada uno recibirá su recompensa conforme a su trabajo. Porque nosotros sólo somos cooperadores de Dios, y vosotros sois arada de Dios, edificación de Dios. Según la gracia de Dios que me fue dada, yo, como sabio arquitecto, puse los cimientos, otro edifica encima. Cada uno mire cómo edifica, que cuanto al fundamento, nadie puede poner otro sino el que está puesto, que es Jesucristo"** (1 Cor. 3, 4-11). Lo único

importante, lo único grande es Cristo. Haciendo eco a la frase del Bautista, "conviene que El crezca y que yo disminuya", Pablo no pretenderá para sí otra cosa que diluirse, de modo que también los demás se centren y se apoyen en solo Cristo, la única roca. Obrar de otra manera sería querer estrechar lo que es grande. Y Cristo es demasiado grande, no se divide (cf. 1 Cor. 1, 12-15). Por desgracia esta actitud es poco frecuente ya que, como constataba el Apóstol, **"todos buscan sus intereses, no los de Jesucristo"** (Fil. 2, 21).

No hay cosa que achique más el corazón de un apóstol que el sumergirse en minucias bobas, creyendo que se trata de cosas grandes e importantes. San Pablo nos ha dejado preciosas enseñanzas a este respecto. A los judaizantes los juzga como empequeñecedores del cristianismo, que debe ser grande, católico. Jamás entraría en ese juego (cf. Gal. 2, 4). Y a Timoteo le recomienda insistentemente no ocuparse en disputas vanas (cf. 2 Tim. 2, 14), evitar las parladas que son como una gangrena (cf. 2 Tim. 2, 16-17), desechar las fábulas profanas y **"los cuentos de viejas"** (1 Tim. 4, 7), huir de las cuestiones necias y tontas, que engendran altercados (cf. 2 Tim. 2, 23). El apóstol que da importancia a lo que no es importante, estrecha su corazón, lo mezquina. Otra actitud que achica el espíritu es la del apóstol que, impresionado por la experiencia del mal, cuyo triunfo es evidente en un número tan grande de personas, queda tan decaído que empieza a dudar de la victoria final del bien. A tal apóstol, tan semejante a los discípulos de Emaús, le dice San Pablo: **"No te dejes vencer del mal, antes vence al mal con el bien"** (Rom. 12, 21). Sólo así será vigoroso. No sumergiéndose en nimiedades, ni dejándose impresionar por la aparente supremacía del mal, valorando más un gramo de gracia que una tonelada de pecados, sólo así el apóstol llegará a ser un sostén para los demás. Porque **"los fuertes debemos sobrellevar las flaquezas de los débiles"** (Rom. 15, 1).

VII. UN COMBATIENTE DE CRISTO

El apostolado paulino es un apostolado con todas las características de la milicia. San Pablo es un apóstol militante. Sus cartas semejan a veces partes de guerra. El temple de su alma es el de un soldado al servicio de la Realeza de Cristo. Los enemigos de Cristo son sus propios enemigos. Su espiritualidad pareciera preludiar la que, siglos después, animaría a los caballeros de las Cruzadas.

1. El buen combate

No deja de ser sintomático el lugar que ocupa el vocabulario

castrense en las instrucciones que Pablo envía a su hijo predilecto, el obispo Timoteo. La doctrina que le ha enseñado, le dice, merece su defensa, **"pues por esto penamos y combatimos"** (1 Tim. 4, 9). La dedicación a la milicia apostólica es excluyente: **"El que milita para complacer al que lo alistó como soldado, no se embaraza con los negocios de la vida"** (2 Tim. 2, 4). El apostolado incluye un elemento agonial, y parece exigir el esfuerzo que requiere el competir en un estadio donde sólo es coronado el que compite con energía (cf. 2 Tim. 2, 5). **"Te recomiendo —le dice a Timoteo—. . . que sostengas el buen combate"** (1 Tim. 1, 18), **"combate los buenos combates de la fe"** (1 Tim. 6, 12). Para lo cual necesitará una buena dosis de fortaleza, esa virtud tan amada por el Apóstol: **"No te avergüences jamás del testimonio de nuestro Señor y de mí, su prisionero; antes conlleva con fortaleza los trabajos por la causa del Evangelio, en el poder de Dios"** (2 Tim. 1, 8); **"tú, pues, hijo mío, fortalécete en la gracia de Cristo Jesús"** (2 Tim. 2, 1). En realidad, San Pablo considera que todo cristiano está llamado a tomar parte en esta lucha, por lo que escribe a los corintios: **"Velad y estad firmes en la fe, obrando varonilmente y mostrándoos fuertes"** (1 Cor. 16, 13). Pero de una manera muy particular lo está el que ha sido convocado para llevar adelante los combates del Señor, el apóstol de Cristo.

¿Luchar contra quién? Ante todo contra sí mismo, contra las propias pasiones desordenadas, ya que el apóstol de Cristo debe irse haciendo otro Cristo y por ende ir muriendo progresivamente a sí mismo. Si **"los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y sus concupiscencias"** (Gal. 5, 24), cuánto más el llamado a dirigir esa misma lucha en sus hijos espirituales. Pero, como siempre, la visión de San Pablo es también aquí visión de águila. Más allá del enemigo interior apunta al Enemigo personificado, al Malo, **"que no es nuestra lucha contra la sangre y la carne, sino contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos de los aires"** (Ef. 6, 12). Como antaño Cristo en el desierto, Pablo es un atleta que ha resuelto enfrentarse personalmente con Satanás. El demonio bien lo sabía. A este respecto, no deja de ser encantador un episodio que se nos relata en los Hechos de los Apóstoles. Estaba Pablo en Efeso, haciendo numerosos milagros. Entonces unos judíos, que estaban por allí de paso, queriendo imitarlo, se acercaban a los endemoniados e intentaban exorcizarlos diciendo: **"Os conjuro por Jesús, a quien Pablo predica"**. Pero el espíritu maligno les respondió: **"Conozco a Jesús y sé quién es Pablo, pero vosotros ¿quiénes sois?"** (cf. Act. 19, 13-15).

Frente al enemigo —interior y exterior— sabe el Apóstol que es preciso armarse. Frecuentemente exhorta San Pablo a fortificar-

se en el Señor y en la fuerza de su poder, a vestirse de toda la armadura de Dios para poder vencer las insidias del diablo (cf. por ej. Ef. 6, 10-11). Las armas de esta milicia tan peculiar no pueden ser carnales; éstas no alcanzarían para derribar las fortalezas levantadas por el Enemigo con sus sofismas y altanería contra la sabiduría de Dios y la obediencia de Cristo (cf. 2 Cor. 10, 4-5). **“Tomad, pues, la armadura de Dios, para que podáis resistir en el día malo, y, vencido todo, os mantengáis firmes. Estad, pues, alerta, ceñidos vuestros lomos con la verdad, revestida la coraza de la justicia y calzados los pies, prontos para anunciar el evangelio de la paz. Embraced en todo momento el escudo de la fe, con que podáis apagar los encendidos dardos del maligno. Tomad el yelmo de la salvación y la espada del espíritu, que es la palabra de Dios...”** (Ef. 6, 13-17). En última instancia, la armadura del apóstol combatiente no es otra que el mismo Dios, el Fuerte, quien deberá revestirlo de una fortaleza verdaderamente divina. Porque **“si Dios está por nosotros, ¿quién contra nosotros?”** (Rom. 8, 31).

Visión militar de la vida cristiana, sobre todo del apostolado, visión hecha de escudos, espadas, fortalezas... Realmente Pablo ha visto en la analogía militar una ejemplaridad excelente para explicar que la vida cristiana, y sobre todo la misión apostólica, tiene el carácter de una milicia. Pablo tuvo mentalidad castrense. Al modo de un comandante en jefe escribía, sostenía, consolaba, fortificaba, alimentaba, animaba e inflamaba a los romanos, a los corintios, a los efesios, a los gálatas. Aquel hombre tuvo derecho decir: **“He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe”** (2 Tes. 4, 7).

2. La persecución

La vida del Apóstol está toda ella signada por la persecución. Era para él la garantía de su ortodoxia y de su fidelidad a Cristo: ser perseguido por los enemigos de Cristo. Aquel hombre que con tanto entusiasmo había perseguido a los cristianos, ahora desafiaba solemnemente a todos sus perseguidores. Su conversión fue como una señal para el universal furor de los hombres y de los elementos. Todas las tempestades de la creación se desencadenaron a la vez en su contra. El mismo nos relata, casi como de paso y cual si se tratara de algo obvio para un apóstol, la sucesión de tales persecuciones. **“Llegados a Macedonia —les escribe a los corintios—, no tuvo nuestra carne ningún reposo, sino que en todo fuimos atribulados, luchas por fuera, por dentro temores”** (2 Cor. 7,5); **“en Damasco, el etnarca del rey Aretas puso guardias en la ciudad de los damascenos para prenderme, y por una ventana, en una espuerta, fui descolgado por el muro, y escapé a sus manos”** (2 Cor. 11, 32-33). Pero en modo alguno se lamenta de tales padecimientos. Le-

jos de ello, constituyen para él una prueba de que efectivamente ha sido llamado al apostolado. Tal lo que deja entrever en carta a los corintios: **“¿Son ministros de Cristo? Hablando locamente, más yo; en trabajos, más; en prisiones, más; en azotes, mucho más; en peligros de muerte, muchas veces. Cinco veces recibí de los judíos cuarenta azotes menos uno. Tres veces fui azotado con varas, una vez fui apedreado, tres veces padecí naufragio, un día y una noche pasé en los abismos; muchas veces en viajes me vi en peligros de ríos, peligros de ladrones, peligros de los de mi linaje, peligros de los gentiles, peligros en la ciudad, peligros en el desierto, peligros en el mar, peligros entre falsos hermanos, trabajos y fatigas en prolongadas vigiliias muchas veces, en hambre y sed, en ayunos frecuentes, en frío y desnudez...”** (2 Cor. 11, 23-27).

La persecución está pues en el programa de todo apóstol. Más aún, de todo cristiano que de veras quiera ser tal: **“Todos los que aspiran, a vivir piadosamente en Cristo Jesús sufrirán persecuciones”** (2 Tim. 3, 12). El apóstol no busca “quedar bien”, ni espera ser premiado por el mundo. Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan una aventura por la que pasaron Pablo y Bernabé cuando llegaron a Listra, y que no deja de ser sintomática para nuestro propósito. Allí, tras hacer un milagro, la multitud fue hacia ellos creyendo que eran dioses en forma humana, llamando a Bernabé Zeus, y a Pablo Hermas, porque éste era el que llevaba la palabra. El mismo sacerdote del templo de Zeus les trajo toros con guirnaldas para ofrecerles un sacrificio. Pablo los detuvo, diciéndoles que eran tan hombres como ellos. Se les ofrecía el honor —el vano y sacrilego honor del mundo— y ellos lo rechazaron. Entonces todo cambió súbitamente, pues precisamente en este momento **“judíos venidos de Antioquía e Iconio, sedujeron a las turbas, que apedrearon a Pablo y le arrastraron fuera de la ciudad, dejándole por muerto”** (cf. Act. 14, 8-19). Y así pasaron de los honores a las piedras. Es que el Apóstol no buscaba el agrado de los hombres ni el éxito mundano sino la complacencia de Dios ya que, como bien dice en otro lugar, **“no hemos recibido el espíritu del mundo, sino el Espíritu de Dios”** (1 Cor. 2, 12).

Lo primero que debe hacer un apóstol es ofrecer lo que más valora: su propia vida. Tras este ofrecimiento al martirio, todas las ulteriores inmolaciones no serán sino juego de niños. Así lo entendían los primeros cristianos respecto de Pablo, como se evidencia cuando al enviarlo para una misión difícil lo presentaron diciendo que era un **“hombre que ha expuesto la vida por el nombre de nuestro Señor Jesucristo”** (Act. 15, 26). ¿Qué puede atemorizar a un hombre que ya ha ofrecido lo mejor que tiene? San Pablo es en este sentido un hombre jugado, dispuesto a evangelizar en medio de las mayores contrariedades (cf. 1 Tes. 2, 2-3): **“Pronto estoy, no**

sólo a ser atado sino a morir en Jerusalén por el nombre del Señor Jesús" (Act. 21, 13). Podría decirse que vivía en permanente disposición para el martirio: **"Os aseguro, hermanos, por la gloria que en vosotros tengo en Cristo Jesús, nuestro Señor, que cada día estoy en trance de muerte"** (1 Cor. 15, 31). Sobre tal presupuesto, se lanza a los mayores peligros, a los escenarios donde lo esperan cadenas y tribulaciones, **"pero yo no hago ninguna estima de mi vida con tal de acabar mi carrera y el ministerio que recibí del Señor Jesús de anunciar el evangelio de la gracia de Dios"** (Act. 20, 24). Vocación de víctima, pero sin poner cara de víctima. No es la persecución lo que teme el Apóstol, lo que teme es, por el contrario, la complacencia del enemigo de Cristo. Y así considera el martirio —el martirio continuado— como parte de su vocación: **"Porque, a lo que pienso, Dios a nosotros, los apóstoles, nos ha asignado el último lugar, como condenados a muerte, pues hemos venido a ser espectáculo para el mundo, para los ángeles y para los hombres... Hasta el presente pasamos hambre, sed y desnudez; somos abofeteados, y andamos vagabundos, y penamos trabajando con nuestras manos; afrentados, bendecimos; y perseguidos, lo soportamos; difamados, consolamos; hemos venido a ser hasta ahora como desecho del mundo, como estropajo de todos"** (1 Cor. 4, 9.11-13).

San Pablo, perseguido por los gentiles y por los judíos, incluso por las autoridades religiosas del judaísmo, se siente inundado de gozo pues ello le permite asemejarse más a Cristo, condenado por Pilatos, por el Sanedrín y por la multitud. ¡Cuán admirables resuenan estas palabras suyas: **"En todo apremiados, pero no acosados; perplejos, pero no desconcertados; perseguidos, pero no abandonados; abatidos, pero no aniquilados, llevando siempre en el cuerpo el (suplicio) mortal de Cristo, para que la vida de Jesús se manifieste en nuestro cuerpo"** (2 Cor. 4, 8-10)! Podrá ser encadenado como un malhechor, pero se alegra sabiendo que la palabra de Dios no queda por ello encadenada (cf. 2 Tim. 2, 8-9). Podrá ser condenado a muerte, pero ello acrecentará su esperanza en el Dios que resucita a los muertos y le impedirá confiar en sí mismo (cf. 2 Cor. 1, 8-10). **"Por lo cual me complazco en las enfermedades, en los oprobios, en las necesidades, en las persecuciones, en los aprietos, por Cristo, pues cuando soy débil, entonces es cuando soy fuerte"** (2 Cor. 11, 10).

Pablo sabe que si padece con Cristo, también vivirá con Él; si sufre con Cristo, con Él reinará (cf. 2 Tim. 2, 11). Y, a semejanza del Redentor, sus padecimientos sirven asimismo para bien de sus hijos: **"Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros y suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia"** (Col. 1, 24). Por la reversibilidad de los

méritos en el cuerpo de la Iglesia, los sufrimientos del Apóstol redundan en sus hijos espirituales, a los que tales sufrimientos sirven también de ejemplo. **"Os ha sido otorgado no sólo creer en Cristo —escribe a los filipenses—, sino también padecer por Él, sosteniendo el mismo combate que habeis visto en mí y ahora oís de mí"** (Fil. 1, 29-30). No deberán los efesios entristecerse al ver a su padre sufriendo y atribulado **"pues mis tribulaciones son vuestra gloria"** (Ef. 3, 13). Y de sus hijos no espera sino que lo imiten: **"Portaos de manera digna del Evangelio de Cristo —les escribe a los filipenses—, para que, sea que yo vaya y os vea, sea que me quede ausente, oiga de vosotros que estáis firmes en un mismo espíritu, luchando a una por la fe del Evangelio, sin aterraros por nada ante los enemigos, lo que es para ellos una señal de perdición, mas para vosotros señal de salvación, y esto de parte de Dios"** (Fil. 1, 27-28). Y en carta a los tesalonicenses les dice que se han hecho imitadores de la Iglesia de Judea pues han padecido de sus conciudadanos lo mismo que aquéllos de los judíos, quienes dieron muerte a Jesús y a los profetas, y a él lo persiguen con odio (cf. 1 Tes. 2, 14-16).

Es evidente que una concepción semejante de la persecución y del martirio hace que tales ataques hayan constituido para Pablo un motivo de exultación. **"Nos gloriamos en las tribulaciones —escribe a los romanos—, sabiendo que la tribulación produce la paciencia, la paciencia la virtud probada, y la virtud probada la esperanza, y la esperanza no quedará defraudada"** (Rom. 5, 3-5). Es que sabe con absoluta certeza que todos los padecimientos del tiempo presente, por acerbos que sean, no son nada en comparación con la gloria que le espera (cf. Rom. 8, 18). Y, en última instancia, sabe **"que Dios hace concurrir todas las cosas para el bien de los que le aman"** (Rom. 8, 28).

3. La alegría

San Pablo no es un combatiente amargado, decepcionado por las deficiencias que ve a cada paso, vencido ante el número ingente de los enemigos que, uno tras otro, van apareciendo en el horizonte de su vida. Nada más horrible que un apóstol triste, amargado de su sacerdocio. San Pablo se alegra en sus sufrimientos, que son para él un motivo de gloria, **"reboso de gozo en todas nuestras tribulaciones"** (2 Cor. 7, 4); y si bien abunda en padecimientos por Cristo, así por Cristo abunda (¡otra vez el verbo "abundar"! en consolación (cf. 2 Cor. 1, 5), sabiendo que en cambio de una momentánea y ligera tribulación le espera un peso eterno de gloria incalculable; y él no detiene sus ojos en las cosas visibles, que son transeúntes, sino en las invisibles, que son eternas

(cf. 2 Cor. 4, 17-18). **"Nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo"** (Rom. 5, 11).

Podría decirse que su epístola a los filipenses es la gran carta de la alegría cristiana. En ella aparece casi como un leit-motiv la frase: **"Alegraos siempre en el Señor; de nuevo os digo: alegraos"** (Fil. 4, 4; también 3, 1, etc.). Alegría, pero en el Señor, y que, por tanto, puede ir unida con tristezas "en los hombres". La alegría es profunda, las tristezas son periféricas. De ahí que las mismas tribulaciones, en vez de convertirse en causa de desánimo, constituyen para él motivo de gozo. En esa misma carta les cuenta a los filipenses que está preso y encadenado, pero que gracias a esas cadenas y a la noticia de su prisión, Cristo ha sido más conocido que antes; asimismo muchos de sus hijos, alentados por sus cadenas, sienten más coraje para dar testimonio de Dios. Es cierto, les agrega, que algunos predicán a Cristo, aunque por espíritu de envidia y competencia, no queriendo ser menos que él, pensando que con eso añadirán tribulaciones a sus cadenas. **"Pero ¿qué importa? De cualquier manera, sea por pretexto, sea sinceramente que Cristo sea anunciado, yo me alegro de ello y me alegraré"** (Fil. 1, 18; cf. 12-18). En su corazón no anida ni la más mínima pizca de envidia, ese defecto que hace estragos cuando se apodera de algún apóstol de Cristo. Les dice, finalmente, que a lo mejor será llevado a la muerte desde su prisión, pero entonces se convertirá en libación sobre el sacrificio de la fe de sus hijos filipenses. Se esconde acá una idea delicada. Pablo miraba la fe que esos hijos suyos habían recibido de él como un sacrificio agradable a Dios, y aludiendo a una costumbre que había en los sacrificios antiguos de ofrecer, juntamente con la víctima que se inmolaba, algunas libaciones —de vino, por ejemplo— decía que si a él le llegaba la hora de tener que morir y ser como la libación que acompaña a aquel sacrificio de sus hijos, **"me alegraría y me congratularía con todos vosotros. Alegraos, pues, también vosotros de esto mismo y congratulaos conmigo"** (Fil. 2, 17-18).

En el corazón de un apóstol semejante, jamás podrá anidarse la tristeza según la carne. Porque no toda tristeza es mala. Pablo incluso, cuando escribe a los corintios, les dice que es posible que su epístola los entristezca, pero que no se duele de ello, porque en ese caso se tratará de una tristeza según Dios, que es causa de penitencia saludable, y no de una tristeza según el mundo, que lleva a la desesperación (cf. 2 Cor. 7, 8-10). Sin embargo insiste más en el gozo espiritual. **"Vivid gozosos en la esperanza"**, les dice a los romanos (Rom. 12, 12), y a los corintios: **"Dios ama al que da con alegría"** (2 Cor. 9, 7); les promete ir a visitarlos pero esta vez no en tristeza (cf. 2 Cor. 2, 1), **"porque queremos contribuir a vuestro gozo por vuestra firmeza en la fe"** (2 Cor. 1, 22).

Ningún texto nos parece más adecuado para cerrar este trabajo que una cita donde se resume toda la espiritualidad apostólica de San Pablo: **"En nada demos motivo alguno de escándalo, para que no sea objeto de burla nuestro ministerio, sino que en todo nos acreditemos como ministros de Dios, con mucha paciencia, en tribulaciones, en necesidades, en apremios, en azotes, en prisiones, en tumultos, en fatigas, en desvelos, en ayunos, en santidad, en ciencia, en longanimidad, en bondad, en el Espíritu Santo, en caridad sincera, en palabras de veracidad, en el poder de Dios, en armas de justicia ofensivas y defensivas, en honra y deshonor, en mala o buena fe; cual seductores, siendo veraces; cual desconocidos, siendo bien conocidos; cual moribundos, bien que vivamos; cual castigados, mas no muertos; como contristados, aunque siempre alegres; como mendigos, pero enriqueciendo a muchos; como quiénes nada tienen, poseyéndolo todo"** (2 Cor. 6, 3-10).

P. ALFREDO SAENZ



CRISTO, FUENTE DE VIDA

Escuchemos, hermanos, la voz de la vida, que nos invita a beber de la fuente de vida; el que nos llama es no sólo fuente de agua viva, sino también fuente de vida eterna, fuente de luz y de claridad; él es aquel de quien proceden todos los bienes de sabiduría, de vida y de luz eterna. El autor de la vida es la fuente de la vida, el creador de la luz es la fuente de toda claridad; por eso, despreciando las cosas visibles y pasando por encima de las cosas terrestres, dirijámonos hacia los bienes celestiales, a la fuente de la luz, a la fuente de la vida, a la fuente del agua viva, como peces inteligentes que buscan el agua, para que allí bebamos **el agua viva que salta hasta la vida eterna.**

Ojalá te dignaras, Dios de misericordia y Señor de todo consuelo, hacerme llegar hasta aquella fuente, para que en ella pudiera, junto con todos los sedientos, beber del agua viva en la fuente viva y, saciado con su abundante suavidad me adhiriera con fuerza cada vez mayor a un tal manantial y pudiera decir: "¡Cuán dulce es la **fuente de agua viva**, cuyo manantial **salta hasta la vida eterna!**"

Oh Señor, tú mismo eres aquella fuente que, aunque siempre bebamos de ella, siempre debemos estar deseando. Señor Jesucristo, **danos sin cesar de esa agua** para que sea en nosotros también una **fuente de agua viva que salta hasta la vida eterna.** Pido cosas ciertamente grandes, ¿quién lo negará? Pero tú, rey de la gloria, nos prometes dones excelsos y te complaces en dárnoslos: nada hay más excelso que tú mismo, y tú te has dado a nosotros, te has dado por nosotros.

Por eso te pedimos que nos enseñes a conocer lo que amamos, pues nuestro amor no desea bien alguno fuera de ti; tú eres, Señor, todo nuestro bien, nuestra vida, nuestra luz, nuestra salvación, nuestro alimento, nuestra bebida. Infunde en nuestro corazón, Señor Jesús, la suavidad de tu Espíritu y hiere nuestras almas con tu caridad para que el alma de cada uno de nosotros pueda decir con toda verdad: "**Muéstrame al que ama mi alma**, porque estoy herida por la caridad".

Deseo, Señor, que tales heridas estén en mí. Dichosa el alma a quien de esta manera ha herido la caridad; esta alma busca la fuente, esta alma bebe, sin embargo bebiendo siempre tiene sed, deseando siempre encuentra, teniendo sed siempre bebe; así amando siempre busca la que estando herida se ve sana.

(De las Instrucciones del Abad San Columbano)



VICTOR DELHEZ

"Jesús, fatigado del camino, se sentó sin más junto a la fuente... Llegó una mujer de Samaría, y Jesús le dice: Dame de beber... Dícele la mujer: ¿Cómo tú, siendo judío, me pides de beber a mí, mujer samaritana?... Respondió Jesús: Si conocieras el don de Dios y quién es el que te dice: Dame de beber, tú le pedirías a El, y El te daría a ti agua viva. Ella le dijo: Señor, no tienes con qué sacar el agua y el pozo es hondo, ¿de dónde, pues, te viene esa agua viva?... Respondió Jesús: Quien bebe de esta agua volverá a tener sed, pero el que beba del agua que yo le diere no tendrá jamás sed, que el agua que yo le dé se hará en él una fuente que salta hasta la vida eterna" (Jn 4, 6.7.9. 10-11. 13-14).

REDENCION DE CRISTO Y CORREDENCION DE MARIA

El tema que vamos a tratar está en el corazón de todo cristiano. Efectivamente, todo cristiano tiene la convicción profunda de que la Virgen María desempeña un papel singularísimo de intercesora y abogada ante el trono de la Santísima Trinidad. La Iglesia invoca desde muy antiguo esta intercesión, cuando reza: "Sub tuum praesidium confugimus, sancta Dei Genitrix..."

Es cada día más evidente el papel de la Santísima Virgen en la Redención del género humano. Papel secundario con relación a Cristo, pero principalísimo con relación a nosotros.

La nubecilla vista por Elías: "como la palma de la mano de un hombre que sube del mar" (1 Reg. 18, 44), es contemplada por la gran multitud de los redimidos con alegría y esperanza.

Por este motivo, más que por otros, nos proponemos una síntesis de los argumentos principales que abonan la corredención de María, su intervención en la obra de la Redención.

INTRODUCCION

Al abordar el tema de la corredención mariana debemos primeramente ponernos de acuerdo en el vocabulario. Las dificultades que se presentan a la corredención mariana parten todas del concepto de Redención, y de la entera satisfacción dada por Jesucristo para salvar al mundo del pecado. Tal doctrina está fuera de duda y es de fe. Leemos en el Evangelio: "No envió Dios a su Hijo al mundo para juzgar al mundo, sino para salvar lo que había perecido" (Luc. 19, 10). Y en San Pablo: "Jesús vino al mundo para salvar a los pecadores" (1 Tim. 1, 15). Lo que se confirma en el Símbolo de Nicea: "Descendió por nuestra salvación, se hizo hombre y padeció" (1).

Enseña a este respecto Santo Tomás: "La Redención de Cristo nos vuelve a dar todo lo que habíamos perdido en Adán, no sin

(1) Denz. 54.

embargo al mismo tiempo sino a cada uno en su momento" (2). La fórmula es demasiado concisa: la redención de Cristo nos devolvió lo que perdimos en Adán, si bien a cada cual en su hora. En la Suma Teológica, el Angélico es más explícito: "Dos cosas se requieren para la redención: el acto del rescate, y el rescate entregado... una y otra cosa pertenecen inmediatamente a Cristo en cuanto hombre, y a toda la Trinidad en cuanto causa primera y remota" (3).

La idea de rescate por la pasión y muerte de Jesús se expresa mediante la palabra red-emptio, redención, volver a comprar de nuevo. Así lo explica el mismo Santo Tomás: "Con su pasión nos libró Cristo de nuestros pecados causalmente, es decir, instituyendo la causa de nuestra liberación, en virtud de la cual pudieran ser perdonados cualesquiera pecados, cuando quiera que hayan sido cometidos, sean pasados, presentes o futuros" (4).

Es la idea repetida en el Evangelio: "El Hijo del hombre no ha venido a ser servido sino a servir, y dar su vida en redención de muchos" (Mt. 20, 28). Observa el P. Garrigou-Lagrange que no hay que considerar la satisfacción en un sentido unívoco, sólo como el precio debido por el pecado, sino que hay que contemplar en ella el inmenso amor de caridad por los pecadores (5).

Cristo mereció la redención para todo el género humano (6). En Cristo concurren todos los elementos para tal empresa. Posee una naturaleza humana que puede merecer con verdaderos actos humanos. Los actos humanos pertenecen a una persona divina, el Hijo, que asumió aquella naturaleza humana; las acciones voluntarias y deliberadas son personales. Luego en Cristo hay un mérito infinito, capaz de satisfacer a la Divina Justicia por todos los pecados de los hombres. La doctrina cristiana nos habla de que somos liberados de la pena del pecado (7).

La teología católica tiene perfectamente en cuenta todo el orden de la creación, la verdad del orden natural; y dentro del orden de la naturaleza, la distinción de las creaturas intelectuales, los ángeles y los hombres, donde aquéllos no son ninguna mitología. En ese cuadro se inserta la caída del hombre, por instigación del demonio, y la reparación y reconquista de lo que perdimos en Adán, hecha por Jesucristo. Y así, la Tradición y Santo Tomás, nos enseñan que la Redención nos libera "de la potestad que el demonio ejercía entre los hombres antes de la pasión de Cristo" (8). Si la

(2) II Sent., d. 31, 1, 2, ad 1.

(3) III, 48, 5.

(4) Ibid. III, 49, 1, ad 3.

(5) Cf. De Christo Salvatore, 390.

(6) Cf. S. Tomás, Summa Theologica III, 48, 1-6.

(7) Cf. ibid. 49, 3.

(8) Ibid. 49, 2.

teología protestante o la del modernismo cree que dicha potestad es mítica, es porque empiezan por no ser teología (9).

Es dentro de la revelación formal, y sus inagotables virtualidades que se manifiestan más y más en el tiempo, que podemos contemplar la Redención, o al Hijo Redentor, "instituyendo la causa de nuestra liberación" (10). Instituir significa fundar, establecer, poner una base estable, en este caso, a nuestra liberación.

La Redención puede ser objetiva y subjetiva (11). Redención objetiva es la institución o posición de la causa de nuestra salvación. Redención subjetiva es la aplicación en nosotros de los frutos de aquella redención objetiva (12). "Causaliter"... "instituens", escribe Santo Tomás. Quiere decir que Cristo instituye como causa todo lo necesario para la liberación del pecado, o sea la redención del género humano, que incluye también a la Santísima Virgen.

Cristo es Dios y hombre. En virtud de la unión hipostática, o sea la unión de la naturaleza humana con la persona del Verbo, posee la plenitud de gracia para sí en cuanto hombre y para todos los demás hombres: "De su plenitud todos hemos recibido" (Jo. 1, 16).

La Divinidad común a las tres Divinas Personas, de suyo simplicísima, viene participada por el alma santa de Jesús; es la gracia habitual santificante. Participar es tomar una parte. El ser de la Divinidad, al asumir una naturaleza humana, lo hace por la persona del Hijo. La naturaleza asumida participa al máximo de la Divinidad. La asunción es hecha para los fines de la Redención. La Divinidad quiere que la creatura inferior, el hombre, sea recuperada para la vida divina a través de méritos humanos, como rescate contra el poder del demonio: "Nos amó y nos lavó de nuestros pecados por su sangre" (Ap. 1, 5).

La Divinidad pone los poderes de Dios —en lo que cabe— dentro de la minúscula naturaleza humana. Una participación en plenitud de la gracia divina, trae aquellos poderes, de universal eficacia contra el pecado, al alma santa de Jesús: "Porque el bien

(9) Ch. Duquoc en *Cristología*, Sígueme, p. 411, interpreta arbitrariamente el poder del demonio como pensamiento mítico: "las teorías patrísticas sobre los derechos del demonio". Más abajo niega el pecado: "La Escritura habla de 'pecado'. Nosotros preferimos hablar de liberación, sin precisar cual es el objeto de esa liberación": p. 413.

(10) S. Tomás, *Summa Theologica* III, 49, 1, ad 3.

(11) Es cierto que M. Gabriel Roschini, O.S.M., en su libro *La Madre de Dios* I, Madrid, 1958, p. 472, dice: "La distinción entre Redención objetiva y subjetiva nos parece poco feliz, por no decir frecuentemente desgraciada... Cuando los autores hablan de Redención han querido significar siempre hasta nuestros días la llamada Redención objetiva, o sea el pago del precio, causa universal de nuestra salvación". Sin embargo es una distinción aceptada, si se define bien lo que significan los adjetivos "objetiva" y "subjetiva" (cf. Cuervo, Alastruey, Lennerz, etc.).

(12) Cf. Manuel Cuervo, O. P., *Maternidad Divina y Corredención Mariana*, p. 255.

que en Dios es simple y uno, está en las criaturas, participado y dividido de muchas maneras" (13). El único Bien, esencial y divino, es participado de diversas maneras; fruto de esa participación son los bienes de la naturaleza y de la gracia. El bien humano entre los hombres estuvo dividido, desde su comienzo, en los bienes de naturaleza y de gracia en Adán y Eva. Por la caída, los bienes de gracia desaparecieron en uno y otra; quedó la naturaleza herida en el uno y en la otra (14).

Resumamos lo dicho hasta acá, dando un paso adelante. Redimir es rescatar o sacar de la esclavitud al cautivo, mediante precio. Es comprar de nuevo una cosa que se había vendido. Dejar libre una cosa hipotecada, sin gravámenes. Redimir tiene el significado de rescate.

Redentor es quien rescata o redime. En el caso que nos ocupa, el Redentor es Cristo, que nos redimió con el precio de su sangre. La palabra "Redención" cobra así un sentido concreto, teológico, de rescatar al hombre del pecado y del demonio. Corredentor es el que redime con, el partícipe de la obra de rescate, de salvación.

Mediación tiene un sentido más extenso; caben allí diversos tipos de mediadores según un abanico de análogos. Redención tiene un sentido más concreto, que es el que acabamos de sugerir más arriba: el redentor paga el rescate.

Cristo es, por eso, Redentor y único Mediador. Redentor, como ya lo hemos dicho, por ser quien satisfizo por los pecados del género humano, pagando su rescate al precio de su sangre. Mediador, por ser capaz de unir los extremos tan distantes por el pecado: Dios y el hombre.

Según lo propuesto, para demostrar que corresponde a María el papel de Corredentora, al lado de su Hijo Jesús, vamos a ver cómo está, de hecho, plenamente incorporada a dicha obra, como concausa de nuestra redención. Dicha incorporación no es meramente ministerial y limitada, sino real, universal, ejecutiva, aunque siempre subordinada a su Hijo Jesús.

Al decir: incorporada a la causa de la Redención, nos referimos a aquella esfera de causalidad superior que Ella comparte como Reina y Madre con su Hijo Jesús; causalidad eficiente, dispositiva. Como lo explica el P. Cuervo: "Si tenemos en cuenta lo que enseña Santo Tomás respecto de la causa meritoria, que 'reductivamente' pertenece a la eficiente como disposición de la misma, 'en cuanto que el mérito dispone para el premio, hacien-

(13) S. Tomás, *Summa Theologica* I, 47, 1.

(14) Cf. *ibid.* I-II, 85, 2: "Per peccatum autem non potest totaliter ab homine tolli quod sit rationalis, quia jam non esset capax peccati".

do al sujeto digno de él', habrá que decir que la causalidad de María respecto de la gracia es eficiente dispositiva, y perfectiva la de Jesucristo" (15).

Siempre Jesucristo es la causa principal de la salvación de cada uno de los hombres; pero también es cierto que siempre el ruego y voluntad de la Madre será escuchado por el Hijo, como lo fue en las bodas de Caná.

¿Qué tipo de colaboración asignamos a María?

San Pablo, no creído por protestantes y modernistas en extensos periodos de sus Epístolas, es interpretado exageradamente cuando escribe a Timoteo: "Uno es el Mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús" (1 Tim. 2, 5).

Es cierto que Cristo es el único Mediador, pero no aislado y solitario, sino con el concurso que El mismo ha querido suscitar, el de su Santísima Madre, para hacerla partícipe de su acción redentiva y de su gloria.

Lo que decide en este asunto es el plan de la Providencia. En el plan de la Providencia, María debe colaborar, como socia del Mediador. En qué sentido colabora es lo que nos proponemos explicar.

En la tradición de la Iglesia, antes de que la teología explicitara lo de la maternidad divina, tenía un sendero que conducía a panoramas más amplios. Era la contraposición de Eva y María. A la acción de Eva en la perdición, se opone la acción de María en la salvación. Es lo que San Ireneo llama el principio de la recirculación. Si la Redención es la contrarréplica de la caída, esto debía repetirse, reacomodándose en el nuevo Adán y en la nueva Eva. La mujer, principio de la caída, debía ser sustituida, en el orden generacional, por la mujer, principio de la restauración. Por eso el ángel le dijo: "No temas, María, has hallado gracia delante de Dios" (Lc. 1, 30).

Formulemos nuestra proposición: **Es perfectamente posible y necesario sostener la corredención de María.** Probémoslo bajo la forma de un silogismo:

Si es posible incorporar a María como concausa de nuestra Redención, unida y subordinada a Jesucristo, es menester hablar de Ella como corredentora.

Es así que María está plenamente incorporada a la causa de nuestra Redención.

Luego podemos considerarla como corredentora.

Expliquemos nuestras premisas. Cristo satisfizo no entregan-

(15) *Op. cit.*, p. 322.

do dinero o cosa semejante, sino dando lo que es más, entregándose a sí mismo por nosotros (16). Es por ello la causa universal de nuestra salvación. Ya hemos mencionado varios lugares bíblicos que lo atestiguan. Cristo es causa de la Redención liberativa del pecado, y aun de la Redención preventiva, como es el caso en la misma Santísima Virgen. Toda la Redención es por Jesucristo.

Es mediador en un sentido perfectivo, en cuanto une los dos extremos: Dios y el hombre; no en un sentido meramente dispositivo y ministerial. Cristo es causa única, de un modo absoluto y general; toda otra causalidad, depende de Jesús. La Redención preventiva del pecado, en la Santísima Virgen, es, como dice la Bula "Ineffabilis Deus", en vista de los méritos de Cristo.

La corredención de María no es porque haya algo que añadir a la Redención de Cristo, sino algo que pertenece a la donación de Cristo, para honor y exaltación de su Madre, la Corredentora. La participación de María en la obra redentora, no es algo a la par de la Redención del Hijo; es un efecto de la misma, como lo son todos los privilegios marianos.

Así como Cristo ha concedido al mundo la gracia de su presencia eucarística, renovada cada vez en el Santo Sacrificio del Altar, ha concedido al mundo la asistencia de la maternidad divina de María para que tuviésemos una madre, una abogada, un poder soberano de intercesión en el cielo.

Probaremos que María es verdadera Corredentora, o sea incorporada de manera eminente a la causa de nuestra Redención, por tres razones: 1) Por lo que se nos enseña en la Sagrada Escritura, 2) Por la doctrina de la Iglesia, 3) Por las razones teológicas en su favor.

La prueba bíblica girará en torno a diversos textos, entre ellos el de Apocalipsis 12, el de Génesis 3, 15, y el del relato de la Anunciación; no pretendiendo en esta prueba agotar los textos, ya que habría muchos más. Como la doctrina del Magisterio es más conocida, nos limitaremos a algunos textos fundamentales. Las razones teológicas principales son: 1) La pertenencia de María al orden hipostático y 2) El don de piedad, en Jesús y María.

I. EN LA ESCRITURA

1. La lucha con Satán

"Apareció en el cielo una señal grande, una mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies; y sobre la cabeza una corona

(16) Cf. S. Tomás, Summa Theologica III, 48, 4.

de doce estrellas; y estando encinta gritaba con dolores de parto" (Ap. 12, 1).

"Pondré enemistades entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo" (Gen. 3, 15).

La creatura superior rebelde había arrastrado consigo a la creatura inferior. El pecado, la aversión a Dios, común al demonio y al hombre, había separado el hombre de Dios. La aversión a Dios significa en el hombre, conversión moral y escatológica al reino del demonio. En virtud de esa conversión hablamos de amistad con el demonio. No es ésta una expresión figurada. En el viador, la amistad con el demonio se manifiesta como odio contra la religión, sacrificios humanos en el paganismo, apostasía de la fe, naturalismo, inmanencia, etc.

Siendo el género humano amigo del demonio, por obra del primer pecado, la aparición de la Mujer es señal de que una profunda y radical enemistad se inicia entre el diablo y los hombres, una ruptura fundamental de lo que estaba unido. Dicha aparición sería la señal de que aquella correlación escatológica entre el hombre pecador y el demonio iba a ser quebrada.

"Apareció en el cielo una señal". La palabra "señal" significa signo. Un signo de inmenso poder —divino y humano— contra el pecado. La palabra "Mujer" significa, según los mejores intérpretes, conjuntamente la Virgen María y la Iglesia. La Virgen como madre de la Iglesia; madre de la Cabeza y de los miembros del Cuerpo Místico. El contexto del Apocalipsis continúa con el retrato del enemigo de la Mujer que está encinta. Frente a Ella está el Dragón que quiere quitarle el Hijo. Aquí vemos no la mediación sino algo previo a la mediación; aunque "reductive" pertenece también a la mediación de María. En la Visitación, la Presentación del Niño en el templo, las bodas de Caná, vemos claro el papel de la Mediadora. Aquí vemos la Mujer, toda envuelta en la voluntad salvífica de Dios, como señal en el cielo de la Salvación.

El texto nos la presenta "envuelta en el Sol", lo que no quiere decir que va a adquirir la gracia sino que ya la posee. Como signo representa la derrota del Enemigo, el dragón, la antigua serpiente, que se le opone. Es la aparición de un inmenso y pleno orden sacramental, en que la salvación se mediatiza a través de creaturas sensibles. Esto da lugar a distintas metáforas, como la Ciudad Santa, la Esposa, el Paraíso del Nuevo Adán, etc. María tiene un oficio inicial: dar al mundo el Hijo; a esto se opone el demonio que presente su derrota: "Herirá al tirano con los decretos de su boca, y con su aliento matará al impío" (Is. 11, 4). La Madre del Salvador concentra en sí las enemistades del demonio. Si no desempeñara



ningún papel en la economía de la salvación, no podría decir la Escritura que la Mujer tiene enemistades con el demonio.

Luego en María hay mucho más que una actitud meramente pasiva en la economía de la redención.

En Gen. 3, 15 la mujer aparece sosteniendo enemistades contra el demonio; el texto es clásico y muy comentado. La misma oposición se muestra en el Apocalipsis, donde el demonio hace guerra a la Mujer y su linaje. San Pablo dice también que Dios envió a su Hijo "nacido de mujer" (Gal. 4, 4). La mujer aludida por San Pablo, el Génesis y el Apocalipsis, es la Virgen María. No podría sostener enemistades contra el diablo si no fuese por la gracia de Dios; aquella gracia preventiva del pecado, la gracia de la Inmaculada, que terminará en el privilegio de la divina Maternidad: "Ella dio a luz a un Hijo varón que debía apacentar a todas las naciones con vara de hierro" (Ap. 12, 15).

La persecución del diablo contra la Virgen ocupa todo el capítulo XII del Apocalipsis. Contra la Mujer nada puede, hasta que, irritado, va a hacer la guerra a su descendencia, "los que guardan los mandamientos de Dios y tienen el testimonio de Jesucristo" (vers. 17).

Del contexto de esta perícopa bíblica podemos deducir algo más que una tarea ministerial en orden a la distribución de las gracias. El ataque del demonio es más importante: quiere cegar las fuentes mismas de la salvación. Ataca la Redención misma. Ataca al Hijo varón que es el Redentor, y a la Mujer, su madre, estrechamente vinculada a la obra de la Redención. Esto ya nos sugiere el título de corredentora, que debemos atribuir a la Santísima Virgen.

Las enemistades de la Mujer contra el diablo significan la mujer actora en el ámbito de la Redención, luchando por la destrucción del poder del demonio. El poder contra el demonio es el poder de la gracia de Dios, fuertemente arraigado en Ella por el privilegio de la Inmaculada Concepción, y vuelto invulnerable por su maternidad divina. Luchará con la gracia recibida de su Hijo, sí, pero siendo actora eficaz y verdadera. La Tradición —afirma Pío XII— ha visto una oposición entre el diablo y María, no temporal y limitada, sino intemporal, de todos los tiempos (17).

El poder de la Mujer sobre el demonio nos ofrece un argumento importante en favor de la corredención. Primero, porque la oposición contra el diablo, lo es contra el dominio del diablo sobre los hombres. Segundo, porque tal oposición implica una serie de acciones contrapuestas; de otro modo no habría oposición. Tercero, porque esa oposición no es solamente personal entre el diablo y la Virgen sino que lo es también entre "tu descendencia y la suya".

(17) Enc. "Fulgens Corona", del 8-IX-1953.

Si existe una oposición válida entre la Virgen y el demonio es o por mantener la irredención de los hombres, por parte del demonio, o por redimirlos, por parte de la Virgen. Luego la Virgen unida a su Hijo es corredentora.

2. El consentimiento de la Anunciación

La anunciación del ángel Gabriel entra dentro de los actos redentores de Cristo, antes de la encarnación. La Santísima Virgen es creatura redimida; la redención preventiva del pecado, la habilita para entender el llamado del ángel y entrar en el ámbito de la fe del Nuevo Testamento, o sea de la fe en el Verbo encarnado, su Hijo.

El ángel le sugiere no sólo su consentimiento, sino la fe en la encarnación. Debe consentir en algo en que iba a intervenir activamente, esto es, en la Redención. Esta participación activa es la corredención. De manera inmediata interviene en la Redención hecha por Jesucristo.

No es la suya una participación ministerial, como la de los Apóstoles o la del sacerdote; es una participación más elevada, con cierto poder sobre las cosas del Hijo. Podemos decir, con razón, que María entrega a su Hijo la fe de la Iglesia. Después de concebirle, entrega al mundo el Salvador.

La corredención no es algo solamente físico sino moral; por eso es importante el consentimiento de María, prestado el día de la anunciación.

El distinguido mariólogo P. M. Cuervo, O. P. no parece asignarle gran importancia cuando escribe: "No significa más que la prestación voluntaria a la realización de este misterio" (18). Por el contrario, nos parece que gracias a su consentimiento la Santísima Virgen se integra plenamente en la voluntad divina, haciéndose una con su Hijo.

El consentimiento sigue al consejo. Es "aplicación del sentido a algo" (19). En presencia de algo presentado por los sentidos externos, por la imaginación o por la inteligencia, tiene lugar el acto de la potencia apetitiva, como inclinación hacia aquello que se desea, la aplicación de la voluntad o del apetito a aquello que se presenta como valioso. Entonces hablamos de consentimiento.

El consentir es sentir simultáneamente con otro; así importa

(18) Intr. a la q. 26 de la pars III de la *Summa Theologica* de S. Tomás, ed. B.A.C., p. 935.

(19) S. Tomás, *Summa Theologica* I-II, 15, 1.

cierta unión hacia aquello a lo cual se consiente (20). Las acciones humanas se llaman voluntarias porque consentimos en ellas (21).

La corredención pide la asociación íntima, co-participada, de María con Jesús, en orden a poner la causa de la redención liberativa del pecado. No nos referimos a los actos de redención preventiva del pecado, de los cuales la Santísima Virgen fue la sola beneficiaria. Nos referimos a la redención liberativa del pecado, en la cual el Señor quiere asociar a su santa Madre.

La Virgen es corredentora: objetivamente, por su maternidad divina; subjetivamente, por su entrega total al plan de Dios, que llamamos su consentimiento. En el hombre, consentir es adecuarse a la voluntad de otro. En la Virgen no hay solamente consentimiento. El ángel le proporciona los elementos de consejo que deben mover su voluntad: "No temas, María, has encontrado gracia delante de Dios" (Lc. 1, 30). Frente a las palabras del ángel está la persona total de María. Ella adivina su papel de madre de Dios; concibe la fe del Nuevo Testamento, creyendo en el Hijo de Dios hecho hombre; a la fe une la caridad, encendida en amor por la salvación de todos los hombres; la devoción, por unir su voluntad a la voluntad redentora del Señor que se le manifiesta inequívocamente. Así la Virgen se introduce en el misterio divino de salvación. El acto de María fue enteramente lúcido. Ella consiente —como dice Santo Tomás— en nombre de todo el género humano (22).

Con esto tenemos a María incorporada al orden hipostático por su maternidad divina, de una manera relativa pero real. El fundamento de tal relación es la potencia de engendrar al Hijo de Dios.

Ya hemos visto que el Redentor por antonomasia es Jesucristo. En Él la naturaleza humana se une hipostáticamente con la persona divina del Hijo, a los fines de la Redención. Por la unidad de la misma hipóstasis, todo lo que hizo y enseñó Jesús en el mundo, lo hizo y enseñó el Hijo de Dios; cada uno de los actos humanos de su naturaleza humana, son actos de la persona del Hijo. Las acciones humanas pertenecen a la persona, que es responsable de ellas; en este caso también; el que padeció y murió en la cruz fue el Hijo de Dios, quien mereció sobreabundantemente la salvación del mundo. La unión hipostática tiene por objeto merecer eficazmente la salvación del mundo, en el marco de la más estricta justicia, según el plan de la Providencia; engloba en sí misma todo lo que se refiere a la causa eficiente de la Redención.

La Santísima Virgen, como madre de Dios, pertenece por su maternidad divina al orden de la unión hipostática. Luego pertenece

(20) Cf. *ibid.* ad 3.

(21) Cf. *ibid.* 4.

(22) Cf. *Summa Theologica* III, 30, 1.

ce también al orden de las causas que promueven la redención del pecado.

Evidentemente esto no es, por sí mismo, suficiente. Es menester la asociación divina de María con Jesucristo en la obra de la salvación. Como lo afirma Cuervo, "postula en la gracia de María una ordenación también divina al mérito y a la satisfacción por los demás" (23). La misma asociación pide el P. H. Matthijs: "No sólo indirecta o remotamente tuvo parte la Santísima Virgen María en la redención objetivamente considerada sino directa e inmediatamente concurriendo con sus propios actos a nuestra redención" (24).

Así, el mérito de María es correlativo a su divina maternidad y se extiende a toda la humanidad. Mérito superior al de todos los hombres; inferior solamente al de Jesucristo. Mérito "de condigno" imperfecto, como sostienen los PP. Cuervo y Llameras, o "de congruo" especial, como afirman los PP. Garrigou-Lagrange, Ramírez y otros. San Pío X acuñó la siguiente fórmula: todo lo que merece Cristo "de condigno", lo merece María "de congruo". La maternidad divina es corredentiva en cuanto supone la asociación de María, íntima y singular, en la obra de su Hijo.

Tal asociación y la eficacia que de ella se sigue, supone la maternidad divina como potencia, como fuerza para desempeñar el alto oficio de madre y socia del Redentor; y la gracia correlativa a la maternidad divina, en su carácter soteriológico y extensivo a la maternidad espiritual entre los hombres. Leemos en Santo Tomás: "La Santísima Virgen fue por Dios elegida para ser madre de Dios, y no hay duda de que Dios la hizo, por su gracia, idónea para semejante misión" (25).

La corredención mariana es el papel que juega la Santísima Virgen en la causa eficiente de la redención liberativa del pecado, tanto en la distribución de las gracias entre los hombres (redención subjetiva), como en la adquisición de las mismas gracias (redención objetiva). Por eso la misión de María abarca también su maternidad espiritual sobre los hombres. Supuesta la maternidad divina, su íntima asociación con Cristo Redentor, su identificación con los fines de la Redención, su consentimiento en nombre de todo el género humano, tenemos a María "íntimamente asociada a Jesucristo" (26).

Concluamos diciendo que el mérito de Cristo es redentivo

(23) *Op. cit.*, p. 288.

(24) *De Mystero Maternitatis Spirituallis Beatae Mariae Virginis in Oeconomia Praesentis Salutis*, Roma, 1962, p. 35.

(25) *Summa Theologica* III, 27, 4.

(26) Pío XII, Enc. "Ad Coeli Reginam", del 11-X-1954.

por los pecados del mundo, el mérito de María es co-redentivo por los pecados del mundo.

3. La compasión de María

Sin hablar aún de co-redención, San Alberto Magno (27) interpreta el papel de María en la obra redentora de su Hijo, a través de ciertas expresiones de la Escritura. Glosemos sus palabras.

Se le aplica a María, sobre todo cuando se la contempla junto a la Cruz, la expresión "mar de amargura". No un mar tempestuoso e inquieto, sino lleno de aguas de piedad y misericordia.

Pareciera un contrasentido poner en el nombre de María una referencia a la amargura. El dolor, la amargura, es pena del pecado. A la Santísima Virgen se le debe la alegría de la bendición: ¡alégrate!... ¡Bendita entre las mujeres! Ella engrandece al Señor, su espíritu se goza en Dios, su Salvador. La alegría, el gozo era lo más propio de la Inmaculada, donde no ha entrado el poder de Satanás. El dolor no entró en María por la vía ordinaria del pecado. Ella fue concebida sin pecado alguno. Pero entra en su alma por la vía extraordinaria de la Redención.

Nadie más alejado del pecado que Jesucristo; sin embargo se dice en Trenos: "Considerad y ved si hay dolor como el mío" (Tr. 1, 12). Jesús permite el dolor en sí mismo, como elemento de expiación y redención del pecado.

El es el varón de dolores que entrevió Isaías. Dolor sensible, ante todo, por la lesión corporal de sus miembros en el madero de la cruz. La muerte de los crucificados era acerbísima pues eran clavados en los miembros de más nervios, y por esto, más sensibles, a saber en las manos y en los pies; el mismo peso del cuerpo pendiente aumentaba continuamente el dolor; el dolor era prolongado, por cuanto no morían los crucificados en un instante. Pero sobre todo dolor interior por los pecados del mundo, por cuya satisfacción padecía. Aumentaba la intensidad de tales dolores la capacidad sensitiva de Cristo paciente; sus facultades interiores percibieron todos los motivos de tristeza (28). En su pasión, Cristo sufre todos estos dolores, que son las consecuencias del pecado, para volverlos contra el pecado. El dolor en Cristo-hombre iba a salvarnos del pecado; las mismas consecuencias del pecado se iban a volver contra el pecado.

El dolor de la Virgen María no podía, según dijimos, provenir del pecado. Proviene del único origen posible: de su maternidad di-

(27) Cf. *De Natura Boni* 48-56. Opera omnia, ed. Colonia, 1974.
(28) Cf. S. Tomás, *Summa Theologica* III, 46, 6.

vina. Añadamos que al provenir de la maternidad divina, revela aquella maternidad como corredentora.

Los motivos de la redención son los motivos de la compasión de María. Tras narrar el Evangelio el júbilo de la anunciación, la alegría exultante del Magnificat en casa de Isabel, refiere las palabras proféticas que le dirigiera Simeón en el templo, al cumplirse los días de la purificación: "Una espada atravesará tu alma, para que se descubran los pensamientos de muchos corazones" (Lc. 2, 35). Aquellas palabras revelan que la Virgen se iba a unir a los padecimientos del Hijo. Efectivamente, sin pecado, no tiene motivos para sufrir; el vehículo del dolor es el pecado. Si se presenta el dolor, no se ve otro motivo que el de la maternidad divina, y su función corredentora.

San Alberto ve profetizado el dolor de la Virgen, motivado por los pecados del género humano, en algunos textos del Antiguo Testamento: "Por eso lloro y manan lágrimas mis ojos; y se alejó de mí todo consuelo que aliviase mi alma; mis hijos están desolados al triunfar el enemigo" (Tren. 1, 16). En las lágrimas de la hija de Sión, contempla San Alberto el dolor de María por la perdición de los hombres.

La perdición del género humano era un hecho que aparecía a los ojos de la Inmaculada en toda su espantosa realidad. En una forma como no puede aparecer ante nosotros. Su fe penetrante, para ver las cosas en Dios; una fe alimentada por el don de ciencia, que contempla las cosas naturales, del mundo, en función de la Redención, todo conduce a la hija de Sión a un profundo dolor. Esto se significa en el libro de Rut, cuando Noemí dice a las mujeres de Belén: "No me llaméis más Noemí, esto es, hermosa; llamadme Mara, amarga, porque de amargura me llenó el Omnipotente" (1, 21). Estas palabras —dice San Alberto— convienen a la Bienaventurada Virgen, que abarca en el seno de su misericordia a los miembros de su Hijo, como hijos de su misericordia y piedad (29).

A menudo el Nuevo Testamento nos muestra a María con su hijo Jesús. Al final del episodio del Niño perdido en el templo, San Lucas lo presenta volviendo a Nazaret, y termina: "Su madre conservaba todo esto en su corazón. Jesús crecía en sabiduría, en edad y en gracia, ante Dios y ante los hombres" (2, 51-52). María contemplaba evidentemente el misterio de su Hijo. Todas las cosas quedaban estampadas en su corazón, ya que reinaba la más profunda unión moral entre la madre y el Hijo. El Hijo, salvador del mundo; la madre, preservada del pecado original, pero concurrendo con su Hijo a la salvación del mundo.

(29) Cf. op. cit., 61.

Podemos pensar que siempre participó en la vida de su Hijo. Sobre todo en el camino del calvario, y especialmente al pie de la Cruz, unida a los dolores de la pasión. Repetimos: dolores que comparte no por razón del pecado, pues fue concebida sin pecado, sino por la única razón posible en Ella, la corredención, su íntima participación en la redención objetiva.

II. EN LA DOCTRINA DE LA IGLESIA

El Magisterio de la Iglesia acerca de este tema ha sido ya ampliamente expuesto por muchos, por lo que nos limitaremos tan sólo a algunas indicaciones.

La Santísima Virgen es alabada e invocada en la Iglesia como mediadora, cooperadora en la obra de su Hijo, con una cooperación íntima y singular.

En lo que hace a documentos, mencionemos solamente algunos de los más importantes. El Concilio Vaticano II, en la Constitución sobre la Iglesia ("Lumen Gentium") trata del "Oficio de la Bienaventurada Virgen en la economía de la salvación".

La expresión "economía de la salvación" incluye una referencia sustancial al oficio de Mediador, de Redentor desempeñado por Nuestro Señor Jesucristo. El contexto señala la íntima unión de María con su Hijo. Dice la Constitución: "Concibiéndolo a Cristo, engendrándolo, alimentándolo, presentándolo en el templo al Padre, padeciendo con su Hijo mientras moría en la cruz, cooperó en forma **del todo singular** por la obediencia, la fe, la esperanza y la encendida caridad en la restauración de la vida sobrenatural de las almas. Por tal motivo es nuestra madre en el orden de la gracia" (30).

Y en otro lugar: "La misión maternal de María en nada oscurece ni disminuye esta única mediación de Cristo, sino más bien muestra su eficacia. Porque todo el influjo salvífico de la Bienaventurada Virgen en favor de los hombres no deriva de una necesidad objetiva, sino que nace del divino beneplácito, y fluye de la superabundancia de los méritos de Cristo, se apoya en su mediación, de ella depende totalmente, y de la misma saca toda su virtud" (31).

En el documento conciliar señala la Iglesia el oficio propio y singular de la Santísima Virgen María unida a su Hijo, participando íntimamente en la obra de la Redención. En virtud de esta participación única en la empresa salvadora de su Hijo, vémosla llegar a la casa de Isabel, llevando en su seno al Señor, que iba a san-

(30) Const. "Lumen Gentium", 61-62.

(31) *Ibid.* 60.

tificar a su futuro precursor. Vémosla en la presentación del Niño en el templo. Vémosla al pie de la cruz. Vémosla con los apóstoles y discípulos en la primitiva comunidad cristiana. Efectivamente está unida a El "con estrecho e indisoluble vínculo, está enriquecida con la suma prerrogativa de ser madre de Dios Hijo" (32).

En los documentos de la Iglesia, el título de corredentora aparece una vez, en un radiomensaje de Pío XI (28-IV-1935). Parece que en la antigüedad se le dio el título de Redentora; pero no lo hemos verificado. En su radiomensaje, Pío XI decía así: "Oh madre de piedad y de misericordia, que acompañábais a vuestro dulce Hijo mientras llevaba a cabo en el altar de la cruz la redención del género humano, como corredentora nuestra, asociada a sus dolores, conservad en nosotros y aumentad cada día, os lo pedimos, los preciosos frutos de la redención y de vuestra compasión" (33).

Pero si no la palabra, al menos el concepto de corredención, de una singular cooperación de María en la obra redentora del Hijo, aparece con reiteración en muchísimos documentos del Magisterio. San Pío X, después de recordar la vida y sufrimientos de la Madre de Dios, agrega: "La consecuencia de esta comunidad de sentimientos y sufrimientos entre María y Jesús es que María mereció ser reparadora dignísima del orbe perdido, y por tanto la dispensadora de todos los tesoros que Jesús nos conquistó con su muerte y con su sangre". Luego añade, aclarando el concepto: "Seguramente se puede decir que la disposición de esos tesoros es un derecho propio y particular de Jesucristo, porque son el fruto conseguido con su muerte. El mismo es por naturaleza mediador entre Dios y los hombres. Sin embargo por razón de esta sociedad de dolores y de angustias ya mencionada entre la Madre y el Hijo, se ha concedido a la augusta Virgen que sea poderosísima mediadora y conciliadora de todo el orbe ante su unigénito Hijo" (34).

Ya hemos dicho que es menester distinguir entre redención preventiva del pecado, cuyo único sujeto fue la Santísima Virgen, y redención liberativa del pecado cometido, que es la nuestra. La Santísima Virgen fue redimida en forma especial. Ella fue inmune del pecado original, en vista de los méritos de la cruz de nuestro Salvador Jesucristo (35). Fue redimida con una redención preventiva del pecado. En cambio, todos nosotros, la totalidad del género humano, hemos sido liberados del pecado original ya heredado de nuestros primeros padres, depositarios de tan perniciosa herencia. Por eso hablamos de una redención liberativa del pecado, con-

(32) *Ibid.* 53.

(33) En *Documentos Marianos*, ed. P. Hilario Marín, S. J., 647.

(34) En *Documentos Marianos*, ed. cit., 488.

(35) Cf. Bula "Ineffabilis Deus".

traponiéndola a la redención preventiva, propia de la Santísima Virgen.

El concepto de corredención siempre se refiere a la liberación del pecado. En la liberación del pecado la Virgen aparece íntimamente unida a su Hijo. Pío XII, en su Encíclica "Mystici Corporis" (1943), en un largo texto, expresa aquella unión íntima de María con su Hijo en la obra de la Redención: "Ella dio su consentimiento, en representación de toda la naturaleza humana, a la realización de un matrimonio espiritual entre el Hijo de Dios y la naturaleza humana. Ella fue la que dio a luz con admirable parto a Jesucristo Nuestro Señor, adornado, ya en su seno virginal, con la dignidad de Cabeza de la Iglesia, como que era la fuente de toda la vida sobrenatural... Ella fue la que, libre de toda mancha personal y original, unida siempre estrechísimamente con su Hijo, lo ofreció como nueva Eva, al eterno Padre en el Gólgota, juntamente con el holocausto de sus derechos maternos y de su materno amor, por todos los hijos de Adán manchados por su deplorable pecado; de tal suerte que la que era madre corporal de nuestra Cabeza, fuera por un nuevo título de dolor y de gloria, Madre espiritual de todos sus miembros".

Al ser meritorios y redentores todos los actos de la vida humana de Jesús, la unión estrechísima de María con su Hijo, sobre todo en los momentos de su Pasión y Muerte, hace que todos aquellos actos mediante los cuales se asocia a su Hijo por la redención del mundo, entren en la categoría de corredentores; vale decir, podemos hablar, según la Tradición y el Magisterio de la Iglesia, de la Corredención de María.

¡La Iglesia no terminará nunca de explorar "las grandes cosas" que en María Santísima hizo el Todopoderoso, manifestadas en la explosión del Magnificat!

III. RAZONES TEOLOGICAS

1. María pertenece al orden hipostático

María Santísima pertenece a este altísimo orden, no de una manera directa, como Jesucristo, pero sí relativa, por su maternidad divina.

En la unión hipostática está la causa de nuestra Redención. Es algo hecho por Dios, precisamente para redimir a los hombres del pecado, liberándolos del poder de Satanás.

La unión hipostática es **causal** con respecto a la Redención. De ahí que María, por su maternidad divina, posee una **cierta cau-**

salidad en el orden mismo de la Redención objetiva. Es una causalidad real, pero con el sello de la maternidad. Por eso su maternidad natural con respecto a Cristo, se prolonga en maternidad espiritual con relación a nosotros.

Queremos destacar claramente esta verdad: el Redentor por antonomasia es Jesucristo. Lo cual significa que absolutamente toda causalidad en orden a la salvación, sea de la Virgen, sea de los Apóstoles, de los sacramentos, del sacerdocio, toda gracia de salvación tiene su origen en Jesucristo.

En Cristo, la naturaleza humana se une hipostáticamente con la persona divina del Hijo. Es la unión del Verbo con la naturaleza humana, en la unidad de la misma hipóstasis (36).

Cristo obra en el mundo según su naturaleza humana. Si le dice a la samaritana: Dame de beber (cf. Jo. 4, 7), es porque realmente tiene sed, y ello es así por su naturaleza humana. Pero quien pide de beber es el Hijo de Dios. Jesús siente hambre en el desierto (cf. Mt. 4, 2), pero el demonio tentador no se equivoca: es el Hijo de Dios. Sin embargo dudaban y se asombraban los nazaretanos: "¿No es éste el hijo del carpintero?" (Mt. 13, 55).

Así Cristo obra en el mundo por su naturaleza humana; pero la persona, quien obra en el mundo, y quien conoce perfectamente sus fines, es la persona divina del Hijo.

Todo lo que hizo y enseñó Jesús en el mundo, lo hizo como lo hacen todos los mortales, pero El mismo era el Hijo de Dios. Esto lo debemos tener en cuenta, porque todo cuanto hizo Jesús, sobre todo su pasión y muerte de cruz, lo hace por la salvación del mundo, para pagar el rescate, por la liberación del hombre. La unión hipostática tiene por objeto merecer eficazmente la salvación de los hombres en el marco de la más estricta justicia. El sacrificio de Jesús es sobreabundante. Cada una de sus acciones humanas merece infinitamente, por la dignidad de la persona divina. Por ese motivo afirmamos que la unión de la naturaleza humana en la persona del Hijo tiene razón de causa suficiente y eficaz en orden a la salvación de los hombres.

La Santísima Virgen, como madre de Dios, pertenece por su maternidad divina a este orden misterioso y sublime, escondido en los abismos de la misericordia y sabiduría de Dios: María, como madre de Dios, pertenece al orden de la unión hipostática. Luego pertenece al orden de las causas que promueven la remisión de los pecados y la santidad.

La maternidad divina postula la asociación de la Madre a la obra del Hijo. No se trata de una maternidad ocasional, como Tere-

(36) Cf. S. Tomás, *Summa Theologica* III, 2, 3.

sa puede ser la madre de Pedro. Fue elegida Madre de Dios, en la categoría de nueva Eva, para la venida del Hijo de Dios al mundo, para redimirnos del pecado.

El modo de venir al mundo un ser viviente es por la generación. Para la venida del hombre-Dios al mundo, por vías normales, se requería la generación. Fácilmente se entiende que tal generación había de ser tal como fue. La madre debía estar exenta de pecado original y de toda sombra de falta. Y su maternidad divina, al ligarla íntimamente con el Hijo, le permitiría asociarse a El para la obra de la Redención.

No hay otro motivo para la encarnación sino el pecado (37). La maternidad divina se ordena a la encarnación. Luego su última razón de ser es la liberación del pecado. Esto explica la íntima asociación entre la Madre y su Hijo, la unidad de fin: la liberación del pecado.

La unidad del mismo fin perseguido es lo que hace una sociedad. Por eso a nadie puede extrañar que María esté asociada con su Hijo en la tarea de la Redención. Es natural que contando con doce años de edad, María encontrara algo prematura su preocupación por las cosas de su Padre: "¿No sabíais que conviene que me ocupe en las cosas de mi Padre?" (Lc. 2, 49). La expresión interrogativa significa: vosotros sabéis ya que me debo ocupar en las cosas de mi Padre. Jesús, María y José, guardaban celosamente el misterio de salvación, que esperaba la hora de revelarse al mundo.

Sentada esta base de la unidad de fin, que sugiere la asociación y la colaboración de los que tienden al mismo fin, en el nivel de decisión que significa la unión hipostática, pasemos a la segunda razón que es la gracia. La gracia divina en María Santísima tiene una plenitud especial, intensiva y extensiva, que no es la de Cristo, pero muy superior a la nuestra, y aun a la de los ángeles y santos. Según el P. Merkelbach, la gracia inicial de la Santísima Virgen, que debía hacerla idónea para ser digna madre de Dios, había de ser mayor y más excelente que la gracia de los ángeles y de los santos, aun en su estado final (38).

Agreguemos que la gracia de la Inmaculada es gracia preventiva del pecado. ¿Análoga a la gracia que tuvieron los ángeles antes de la caída, aprovechándola unos y menospreciándola otros? Es difícil decirlo. Lo que sí podemos afirmar es que dicha gracia, sin las taras del pecado, tendría una fuerte ordenación a la bienaventuranza. Una ordenación que no es solamente la propia de una persona privada, sino de una persona que asume **una función pública**, la de ser madre de los redimidos, la nueva Madre de los vivientes, ahora renacidos a la vida verdadera.

(37) Cf. *ibid.* III, 1, 3.

(38) Cf. *op. cit.*, 174.

Para que la acción humana sea meritoria debemos suponer la divina ordenación (39). Tal divina ordenación se da en la gracia de la maternidad divina para cumplir dignamente el oficio de madre de Dios y de los hombres. A este respecto escribe el P. Cuervo: "La ordenación divina de la gracia de María al mérito y satisfacción por todos nosotros es una consecuencia lógica de su maternidad divina y de su asociación por Dios a la obra de nuestra salud, en unión con Jesucristo" (40).

Tanto la unidad de fin como la ordenación de la gracia, avalan la participación de María, por su divina maternidad, en la unión hipostática, causa de nuestra Redención, lo cual significa en María el título de Corredentora. Según el P. Matthijs, "no solamente de manera indirecta o remota la Bienaventurada Virgen María tuvo parte en la Redención objetiva, sino directa e inmediatamente, concurriendo con sus propios actos a nuestra Redención" (41). La maternidad divina es corredentiva en cuanto supone la asociación íntima y singular de María en la obra de su Hijo.

En cuanto al modo de cooperar de María con su Hijo, los mariólogos lo explican con el principio que llaman de la recirculación: María coopera con Cristo en la obra de la reparación del pecado, como Eva cooperó con Adán en la obra de la caída. La contraposición Eva-María es muy común, como ya lo señaláramos, desde tiempos muy primitivos. Es importante destacar lo que ella significa.

Eva, salida del costado de Adán, no es una mujer común, como Adán tampoco fue un hombre ordinario; sin dejar de tener las características propias de la raza humana, tendrían algo de extraordinario, como para ser cabeza del género humano; de tal suerte, el pecado de nuestros primeros padres se transmitió a todo el género humano.

Eva fue la socia de Adán, así como María fue la socia de Cristo. Como Eva sale de Adán, María sale del costado de Cristo. Como Eva fue el principio de la caída, María es el principio de la salvación. Y en ambos casos no se trata de una persona, ni de un grupo, sino de todo el género humano.

La señal de salvación será una virgen-madre, según la profecía de Isaías: "He aquí que la Virgen grávida da a luz un hijo y le llama Emmanuel" (Is. 7, 14). La asociación y eficacia de María en orden

(39) Cf. S. Tomás, *Summa Theologica* I, 114, 1 y ad 3.

(40) *Op. cit.*, p. 290.

(41) *Op. cit.*, p. 35. Agrega poco después: "Pero así como Cristo en cuanto hombre pleno, por la gracia proporcionada a la unión hipostática y a su oficio de Cabeza, pudo merecer la gracia para todos y comunicarla a sus miembros por su humanidad, como por un órgano o instrumento unido a la Divinidad, así la Bienaventurada Virgen María, por la gracia proporcionada a su oficio de Madre de Dios y de los hombres, pudo a su modo co-merecer la gracia para todos y, estando proximísima a Dios, en cierta manera la pudo también comunicar a todos los miembros de Cristo": p. 42.

a la Redención, presupone, por parte de Cristo, como Dios, la ordenación de esa asociación a los fines mismos de la salvación. Frutos de los actos redentores de Cristo, son también la potencia generativa de María, la plenitud de gracia, correspondiente a su divina maternidad, su carácter soteriológico y extensivo a la maternidad espiritual sobre los hombres. Así pues está María, al decir de Pío XII, "íntimamente asociada a Jesucristo" (42).

Hoy más que nunca insiste el Magisterio en esta asociación, para una obra esencialmente sobrenatural, contra los poderes de Satanás en el mundo: si el mérito de Cristo es redentor por los pecados del mundo, el mérito de María es corredentor por los mismos pecados del mundo.

2. El don de piedad en Jesús y María

La Co-redención nos sugiere una acción conjunta en la obra de nuestra salvación. Esta acción conjunta es de Jesús y de María. Acción del Hijo para con la Madre, y de Esta con Aquél.

La acción del Hijo para con su Madre, emana de la perfección de sus virtudes, y sobre todo de los dones del Espíritu Santo. Es de fe que Cristo posee los dones del Espíritu Santo. El es el retoño del tronco de Jesé: "Sobre El reposará el Espíritu de Yavé..." (Is. 11, 1). Por eso el Concilio de Roma (382) habla del "Espíritu septiforme que descansa en Cristo" (43).

Ello quiere decir que la Iglesia en sus primeros documentos, que fijan la doctrina para siempre, tiene presente que en Cristo habita la plenitud del Espíritu Santo, no como algo estático sino dinámico: "Era llevado por el Espíritu al desierto" (Lc. 4, 1). Llevado por el Espíritu significa el instinto o moción del Espíritu Santo, y la presencia de los hábitos o dones para obrar según tal instinto.

Leemos en Juan de Santo Tomás: "El don de piedad de una manera primaria y principal se ordena a rendir a Dios un culto filial, mirándole como Padre. Secundariamente y de un modo accidental, aunque bajo la misma razón específica, se extiende también a la justicia para con los demás" (44).

El don de piedad comprende toda la materia de la justicia; y dentro de la justicia, todo lo que llamaríamos, relaciones humanas. En el orden de la gracia, Dios es nuestro Padre; somos hijos suyos por adopción. Jesús es su Hijo: "Este es mi Hijo amado en quien tengo mi complacencia, escuchadle" (Mt. 17,5). Los complacencias

(42) Enc. "Ad Coeli Reginam".

(43) Denz. 83.

(44) La traducción castellana de los textos de Juan de Santo Tomás, la tomamos del P. Ignacio Menéndez Reigada, O. P., Los Dones del Espíritu Santo y la Perfección Cristiana, Madrid, 1948, p. 548.

del Padre también están en María: "Has hallado gracia delante de Dios" (Lc. 1, 30).

Dentro de lo que podemos entender, es evidente que el don de piedad rige las relaciones de la Madre y del Hijo; de igual manera debemos pensar que ambos contemplarán con inmensa piedad y misericordia al mundo pecador, que integramos todos nosotros: "Es propio del don de piedad mostrarse misericordioso con el prójimo. La quinta bienaventuranza: Bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia, corresponde a este don de piedad" (45).

En el orden concreto de la corredención, es fácil pensar cómo Jesús mira a su Madre, revestida con aquella dignidad de su pureza y de su maternidad divina. El nuevo Adán recibe en Ella una "ayuda semejante a él" (Gen. 2, 18). Jesús experimentaba una inmensa piedad y reverencia hacia su Madre. La corredención no es una acción mecánica; es un acto lleno de amor, de misericordia. En Jesús, la plenitud de amor hacia los hombres, comienza por su Madre. María es la primera; en Jesús existe una inmensa actitud reverencial hacia su Madre. Toda la gloria del Redentor pasa a su Madre. Ello no podía menos que suscitar en María una colaboradora eximia en la obra de la salvación. Todo el afecto filial, la gratitud, la gloria por el triunfo sobre el demonio, todo es del Hijo, el Rey vencedor, que inunda con su majestad a la hija de Sión.

El acto de corredención obedece, de manera inmediata, a la piedad del Hijo que quiere así honrar a su Madre. Debemos ponderar la excelencia de la virtud y don de piedad por parte de Jesucristo. Conocedor como nadie del amor de su Madre, que lo sigue hasta el pie de la Cruz, padeciendo con El los tormentos de la pasión, no puede menos que honrarla con los máximos honores. Si El es verdaderamente el Rey, la Santísima Virgen es la Reina (46); si El es el Redentor, la Virgen es la Corredentora; si El es el principio de la liberación del pecado, la Virgen es su socia en dicha liberación.

Según el don de piedad, el hombre puede ser más o menos sensible a las miserias propias de sus semejantes. La Santísima Virgen, que no conoció el pecado, por su misma pureza posee una extraordinaria sensibilidad frente al pecado; la obstinación de los fariseos, y nuestra propia obstinación, la hieren enormemente: "Una espada atravesará tu alma —le dijo el anciano Simeón— para que

(45) Ibid.

(46) Enseña Pío XII: "Ciertamente en sentido pleno, propio y absoluto, solamente Jesucristo, Dios y Hombre, es Rey; con todo también María, sea como madre de Cristo Dios, sea como asociada a la obra del Divino Redentor, en la lucha con los enemigos y en el triunfo obtenido sobre todos, participa también Ella de la dignidad real, aunque en modo limitado y análogo": Enc. "Ad Coeli Reginam", 13. Por su maternidad divina, su asociación en la lucha y en el triunfo, participa de la potestad real. Esto significa, sin más, corredención.

se descubran los pensamientos de muchos corazones" (Lc. 2, 35). Entendemos bien cuál es la espada. Jesús sabe mejor de esa espada en el corazón de su Madre; y no es posible que le haya cerrado las puertas para intervenir en su obra redentora.

Desde las alturas de su divina maternidad, y sobre todo por el don de ciencia y el saber de los divinos misterios, María contempla en el mundo la miseria del pecado y los recursos de la Redención. El saber sobre el pecado de la Madre de Dios es solamente inferior al de Jesucristo. El don de ciencia tiene por objeto el conocimiento de las creaturas, ya que versa "acerca de las cosas humanas o acerca de las cosas creadas" (47). La Virgen contempla, por su ciencia, la caducidad de las cosas creadas, y, más aún, la iniquidad del pecado.

Este juicio de la Virgen viene a movilizarse activamente en el ejercicio de su maternidad misericordiosa. Tal ejercicio es la corredención. Y no es de pensar que el Hijo inmovilizara a su Madre en este ejercicio de su maternidad espiritual, misericordiosa y realmente corredentiva.

La gracia de la maternidad divina no puede pensarse sino activa, misericordiosa, corredentiva.

ALBERTO GARCIA VIEYRA, O. P.

(47) S. Tomás, *Summa Theologica* II-II, 9, 2.



EL CRISTO REDENTOR EN EL PENSAMIENTO TEOLOGICO ESLAVO

Con motivo del Año Santo, el Papa Juan Pablo II ha pedido a todos los miembros de la Iglesia que se renueven en su espíritu cristiano, viviendo la realidad salvífica del Redentor, que con su muerte y resurrección nos unió con Dios. No deja de ser conveniente que, con ocasión de este año jubilar, los católicos occidentales dirijan su atención a los pensadores teólogos eslavos que han dado una importante contribución al pensamiento cristológico y mariano.

Acercándonos a las fuentes eslavas, descubrimos que la cristología ortodoxa desde sus orígenes se mantuvo constantemente fiel a la palabra del **Logos**, a la doctrina dogmática de los primeros siete Concilios Ecu-
ménicos y al pensamiento de los Padres orientales; pero no fueron simplemente repetidores de un pasado rico, sino que ofrecen un aporte trascendente en relación con los dos personajes más importantes de la historia: Jesucristo-Dios y la Virgen María, a través de los cuales el hombre se inserta en la realidad sobrenatural. Esto implica, para los orientales, la divinización histórica de la Iglesia, en la cual vive el **hombre**, llamado por Dios a su total espiritualización, liberándose del pecado y de las pasiones humanas. Los teólogos eslavos han querido dejar un mensaje para el hombre que se encuentra en contacto con las realidades terrenas. La cristología ortodoxa ha buscado continuamente llevar al hombre a Cristo por el camino de la divinización, junto con las realidades presentes, que no pueden desconocerse en el pensamiento teológico.

UNA PREMISA

Los pensadores eslavos no se han preocupado por crear una teología, tipo escolástica, con premisas y conclusiones muy claras y precisas, sin posibles equívocos en sus deducciones. La cristología eslava no es el producto de análisis y silogismos al estilo de los que en la época de decadencia de la escolástica, convirtieron a ésta en un estudio de escritorio, alejado de la realidad humana. El teólogo eslavo primero se preocupaba de vivir la realidad de Cristo y luego escribía, dejaba el mensaje, según el Espíritu se lo iba inspirando. Es por eso que para comprender la cristología actual, es necesario volver la atención al pasado histórico de las Iglesias ortodoxas eslavas (Servia, Búlgara, Rusa, Ucrania,

etc.) donde tantos aspectos locales y tradicionales han enriquecido la teología oriental (1).

Toda teología eslava — ortodoxa o católica — tiene su origen en las fuentes orientales: la Sagrada Escritura, los Concilios Ecuménicos y el pensamiento de los Padres, que son la base del actual pensamiento cristológico. Teniendo por fuente la única y misma **Tradición** de la Ortodoxia, común también al pensamiento católico occidental, expresa las características de índole religiosa de los pueblos eslavos y la espiritualidad propia de cada Iglesia local. Para llegar a conocer el pensamiento cristológico eslavo de hoy, es necesario tener presente varios elementos particulares y locales que ayudan al teólogo occidental a penetrar mejor en el tema que nos interesa profundizar. Nos referimos a la sangre de los mártires eslavos, los monjes y su forma de vivir, los famosos monasterios (centros de espiritualidad), los santos obispos y príncipes, la presencia del pensamiento del hesicismo y del palamismo, los "Locos de Cristo", los "Padres espirituales" que han dejado su doctrina sobre la obra redentora de Cristo y la implicación de la Theotokos. Además, la piedad litúrgica, cristocéntrica, que tanta relevancia da al "Cristo Cholovikolubcha" ("Aquel que ama al hombre"); asimismo hay que tener presente la piedad mariana, la devoción a los iconos milagrosos, etc.

La teología oriental no fue un monopolio exclusivo del clero, pues han participado en ella también los seglares, dejando hermosos tratados sobre Cristo, la Madre de Dios, la Iglesia, etc. Todas estas cosas constituyen fuentes para nuestra cristología, elementos que nos sirven para mejor acercarnos al "Logos". La Liturgia bizantina ruega: "Dadnos, oh Señor, tú que eres el 'Iper-celeste' (sin nombre, apofático), el invocarte con confianza y sin temor y el llamarte Padre" (Oración dominical del sacerdote) (2).

La teología oriental busca continuamente llevar al hombre y al cosmos, a la participación de lo divino, "para que participéis de la naturaleza divina" (2 Pe. 1, 4), un enunciado muy común y muy practicado en la espiritualidad bizantina y eslava. Es una invitación constante al hombre a la participación y a la unidad con lo divino, porque lo "terrestre es real en la medida de su participación en lo celeste". De esta premisa surge el gran deseo de superar todo límite terrestre, humano (cf. Dos-toievski), y predicar el misticismo tan propio de la "Santa Rusia". Todos estos elementos, ciertamente, alimentan una inclinación teológico-filosófica hacia el pensamiento del platonismo.

Un gran empuje conoció la teología eslava, después de la caída del

(1) Cf. Meyendorff, *La Chiesa ortodossa ieri e oggi*, Brescia, 1962; N. Zernov, *Cristianismo oriental*, Madrid, 1972; L. Bouyer, *Spiritualità bizantina e ortodossa*, Bologna, 1965.

(2) Cf. T. Spidlik, *I grandi mistici russi*, Roma, 1977; J. Ledit, *Marie dans la Liturgie de Byzance*, Paris, 1976; A. M. Ammann, *Storia della Chiesa russa*, Torino, 1948.

imperio bizantino en manos de los turcos (año 1453) que, además de cerrar todos los centros de estudios teológicos, quemaron muchas bibliotecas. La teología eslava conoció asimismo el pensamiento escolástico y protestante, dándose así la posibilidad de presentar teológicamente un **Cristo eslavo**.

LA ACADEMIA TEOLOGICA DE KIEV EN LA RUS-UCRANIA

El primer centro teológico eslavo fue sin duda en Kiev, donde en el siglo XVII, el metropolita ortodoxo Pedro Mojila (1647) fundó la primera Academia teológica ortodoxa eslava, teniendo por modelo las escuelas teológicas católicas occidentales (3). En la Academia de Kiev se estudiaba la teología patristica y también la escolástica; más tarde, algunos teólogos se orientaron al estudio del pensamiento protestante. Vemos así cómo los teólogos kiovienses se acercaron al pensamiento escolástico, si bien no aceptaron plenamente todo lo que afirmaban los teólogos occidentales. Se estudiaba las obras de Santo Tomás, San Buenaventura, Alejandro de Hales, Duns Scoto, Belarmino, Suárez, etc. Así se gloriaban los teólogos de Kiev: "Suos magistros salutare S. Thomam Aquinatem ac Duns Scotum...", o si no, "Ita Thomas, Scotus, Albertus Magnus... cum quibus, sit conclusio nostra". A raíz de este conocimiento que tuvieron de la escolástica, los teólogos de Kiev fueron más tarde acusados de **pseudo-latinos**. Los principales teólogos de la Academia Kioviense que han expresado su pensamiento y fueron especialmente apreciados por sus discípulos, son: J. Kokovskyi, I. Popovykyi, J. Bolchianski, L. Baranovych, Jaliatovskyi, S. Iavorskyi, T. Prokopovych, etc. Este último más tarde estudiará en Moscú el pensamiento calvinista (4). Pronto se abrió camino en la Academia una reacción anti-escolástica y anti-latina, apoyada por el Gobierno ruso (el zar Pedro el Grande), que simpatizaba con los germanos luteranos y con los calvinistas holandeses. Así S. Malevanskyi (siglo XIX) dejó escrito: "Essentia Scholasticae in eo consistit ut placiter philosophicis argutiisque dialecticis abutatur in dogmatibus pertractandis. Veritates quae per Divinam Revelationem nobis innotescunt, conatur ipsa in metaphisicas abstractiones convertere... Theologiam fere totam scholasticam ad verbosas contentiones atque altercationes, ad cavillationes leves ac nugatorias, ad subtilitates redegerunt...". Si bien la reacción fue contra los teólogos escolásticos, sin embargo los teólogos de la Academia se seguían sirviendo del contenido de la escolástica y de su método para refutar los errores que circulaban en el Imperio ruso, especialmente por parte de las sectas que predicaban aberraciones sobre Cristo y su Madre divina. Muchas cosas quedan por estudiar en el pensamiento de los primeros teólogos de la academia **moji-**

(3) Cf. L. Glinka, *Presenza dello scotismo nella Accademia Teologica di Kiev*, en *Antonianum* 52 (1977) 126-164; P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero russo*, Roma, 1972; L. Bouyer, *La Chiesa di Dio*, Assisi, 1970.

(4) Cf. A. Chomjakov, *L'Eglise latine et le Protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne, 1872; B. Mondin, *I grandi teologi del secolo ventesimo*, Torino, 1969, 2 vols.

liana (no pocas obras de estos autores fueron destruidas, y las que se conservan en las bibliotecas de la Unión Soviética no pueden ser consultadas), por ejemplo la gracia divina y la corrupción humana, la naturaleza pura ("status naturae purae"), el pecado original, la concepción de la Virgen María respecto a lo cual había dos corrientes teológicas, una que aceptaba la occidental escotista y defendía la tesis de la Inmaculada Concepción, la otra; en cambio, no juzgando aceptable la tesis de la preservación del pecado original, prefería negarla (tesis que hasta ahora los teólogos eslavos niegan, especialmente como dogma). Otro tema teológico que preocupó a los eslavos fue el del "Filioque" y la procesión del Espíritu Santo; dado que hasta ese momento no hubo entre ellos progreso teológico prefieren mantener la antigua posición de sus teólogos.

Los ortodoxos dieron también importancia al misterio de la encarnación de Cristo, preguntándose si se hubiera encarnado en el caso de que el hombre no hubiese pecado. Generalmente todos concuerdan en afirmar que el Logos se encarnó para redimirnos del pecado, "felix culpa". Pero hubo también teólogos, entre ellos P. Svetlov (siglo XIX), que afirmaron que Cristo se habría encarnado aunque el hombre no hubiese pecado. P. Evdokimov, en su tratado teológico "La Ortodoxia", afirma que Cristo se encarnó para deificar al hombre y no solamente para redimirlo del pecado: "Las grandes síntesis de san Máximo el Confesor — escribe —, subrayan este aspecto y continúan con la línea de san Ireneo y de san Atanasio: 'Dios ha creado el mundo para el hombre, para que el hombre se haga dios mediante la gracia, participando de las condiciones de la existencia divina'..." Más adelante sigue diciendo el teólogo ruso: "En su consejo eterno Dios decide unirse al ser humano para deificarlo, y esto no se puede comparar en ninguna manera con el perdón y la salvación: la lectura del mundo es posible sólo en Dios-hombre. El mundo ha sido concebido y creado en toda su grandiosidad a la luz de la encarnación. Ya antes de la creación del hombre, Dios trazaba la imagen humana, mirando en su sapiencia la humanidad celeste y eterna de Cristo. Si la encarnación hubiera sido pre-dispuesta por la caída [del hombre] sería el diablo el que la habría condicionado. El teólogo Sergio Bulgakov lleva la atención a la fórmula del **Credo de Nicea**, 'Cristo desciende del cielo y se encarna por nosotros y por nuestra salvación'. La densidad de las palabras del Credo excluye toda posibilidad de restricciones sin motivos. Las palabras 'por nuestra salvación' significan la redención, y 'por nosotros, los hombres', la deificación; unas y otras justifican la encarnación", concluye Evdokimov. Dicho autor, inspirado en la teología de S. Máximo y del monje Isaac de Nínive, afirma que Cristo se encarnó primero por nosotros, los hombres y, encontrándonos pecadores, tuvo que redimirnos. Así piensa también Losski: "Dios desciende — dice este teólogo — al universo, se hace hombre, y el hombre se eleva hacia la plenitud divina, se hace dios, porque esta unión de dos naturalezas, la divina y la humana, fue determinada en el Consejo eterno

de Dios, siendo sólo éste el fin último por el cual el mundo fue creado de la nada..." (5).

Más tarde, en los siglos XVIII-XIX, fueron erigidos nuevos centros de estudios teológicos en Moscú, Kazan, Petrogrado (ahora Leningrado), buscando despegarse del influjo occidentalista y del romanticismo alemán. En Rusia se formó el movimiento del "paneslavismo", que trataba de volver a las fuentes antiguas del pensamiento patrístico oriental y eslavo, purificándose de todo protestantismo y latinismo (entre los principales teólogos, citemos a Filaret de Moscú, Macario, Jomiakov, Soloviev y otros). Ellos se proponían descubrir en el pensamiento teológico un "Cristo ruso". Bien pronto surgieron diversas problemáticas cristológicas, según la orientación de cada escuela o de cada teólogo: se habla del "Cristo, unidad del cosmos y del hombre"; del "Cristo-Sofía"; del "Cristo-Eucaristía-Iglesia"; del redescubrir a "Cristo en la neo-patrística"; del "Cristo Pantokrator y del Icono", así como de la "Virgen María" y su función entre Dios y el hombre pecador.

1. Cristo, unidad del mundo y del hombre

El primer pensador sobre Cristo en su relación con el cosmos fue el ortodoxo ucranio G. J. Skovoroda (1721-1794). Recorría este teólogo las tierras ucranias predicando que Cristo constituye la unidad del mundo visible: "Cristo es la ley eterna del mundo...". "Atrás de nuestro feo sol, encontramos aquel otro nuevo y magnífico, que se haga la luz... El nos grita: alegraos, tened gran confianza. La paz sea con vosotros, no temáis. Yo soy la luz para el sol y para el mundo". En otro lugar dice: "¿Quién es como Dios...? ¿Por qué lloras? ¿Qué cosas buscas? ¿El espíritu? ¿O el cosmos? El espíritu de Cristo-Dios puedes recibirlo en un instante, como un rayo. Pero tronos, casas reales, carrozas, oro y plata... todo esto es carne material, cansancio, dolor, no hay que tocarlo. Subiendo hacia arriba se encuentra lo divino, sea aquello lo tuyo..." Cantando con ardor seráfico la encarnación de Cristo, Skovoroda lo presenta como "el Verbo, el Logos, la Ley espiritual, presente en el mundo", que se opone a las bajezas terrestres.

Sobre él escribirá más tarde Arseniev: "Cristo es la ley eterna del mundo. El es el amor ferviente de Skovoroda; el centro, el punto, la revelación del Padre, es el sol espiritual, alrededor del cual todo gira. Un aliento de contemplación, de amor, de entusiasmo, circunda las palabras de Skovoroda, cuando habla del El [Cristo], y lo hace continuamente y en cada palabra; Cristo es el verdadero hombre..." (6).

Otro teólogo ruso de la misma corriente, conocido por la originalidad de su pensamiento, fue A. Jomiakov, quien defendía no solamente la unidad del mundo en Cristo sino también la unidad de la Iglesia uni-

(5) B. Scultze, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, 3 vols., Firenze, 1949.

(6) *Ibid.*, op. cit., pp. 26. 43.

versal según su visión personal. La originalidad de Jomiakov se encuentra en su idea de la eclesialidad, "la Sobornost", o sea **la vida eclesial en comunión**. La purificación humana se opera, según este teólogo, mediante la potencia invisible del amor misterioso en la unión perfecta del hombre con Cristo: este amor es "el Espíritu de Dios". La unidad de los hombres tiene que realizarse en Cristo, en su Iglesia: "Es necesario — escribe — tener a Cristo viviente en sí, para acercarse a su Trono sin ser aniquilado por la grandiosidad ante la cual los espíritus menos puros se postran con alegría y temor. La Iglesia es santa e inmortal, tabernáculo viviente del Espíritu divino, llevando en su seno a Cristo, su Salvador y Cabeza, unida a El con los ligamentos más íntimos que la palabra pueda expresar y el espíritu humano pueda concebir. La Iglesia sola tiene el derecho y el poder de contemplar la majestad celeste y de penetrar en sus misterios. La Iglesia terrestre no es más que la unidad de los hombres fieles mediante la obra del misterio amoroso del hombre Jesús, nuestro Salvador y nuestro Dios... El misterio de Cristo, Salvador de la criatura, es el misterio de la unidad y de la libertad humana en el Verbo encarnado". Estas sugestivas afirmaciones de Jomiakov, que primeramente fueron aceptadas por todos los teólogos ortodoxos, serían luego abandonadas, criticadas de "orientación protestante".

Citemos asimismo a otro teólogo ortodoxo, V. G. Velinskij, quien se preguntaba: "¿Qué cosa es el hombre sin Dios? Un frío cadáver. Su vida está en Dios. El muere y resurge, sufre y es feliz. Pero, ¿qué cosa es el hombre en Dios sino su concepto sobre Dios?" En la misma línea se encuentra Dostoievski, el gran romántico ruso, quien ha dejado un mensaje a la humanidad entera, al insistir continuamente en la necesidad de la unidad de todos en Cristo, la unidad del amor universal. En su obra "Los hermanos Karamazov", escribe: "Si en el amor del prójimo llegarais hasta la abnegación total de vosotros mismos, entonces ciertamente encontraríais la fe y ninguna duda penetrará en vuestras almas. Esto está probado, esto es cierto". Dostoievski insiste en la necesidad de practicar la caridad fraterna para encontrar a Cristo, como la Madre de Dios encontró a su Hijo en el Templo de Jerusalén.

V. S. Soloviev, teólogo ruso, predicando la unidad del cosmos en Cristo, se basa en el hecho bíblico de que Cristo, al encarnarse, ha asumido elementos naturales que luego no pueden ser destruidos. En sus meditaciones teológicas sobre la "Teandría", contempla la unidad que se va logrando entre todos los que se dirigen, aunque lentamente, hacia su completa espiritualización en Cristo. Esta evolución hacia la unidad en Cristo puede producirse solamente en el amor. Los dos elementos, las "tinieblas" y la "luz", se encuentran en continua lucha desde el origen del mundo; por eso entra una tercera fuerza, "el Verbo que se ha hecho carne y habitó entre nosotros" (Jn. 1, 14). El Verbo de Dios viene para vivir entre los hombres, trayendo la "caritas" de Dios, en ayuda del bien que se encuentra en lucha contra el mal. Las palabras: "Y el

Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros", quieren decir que en el Logos divino encarnado en Jesucristo, aparece el nuevo hombre espiritual, el hombre iluminado, el nuevo Adán. Cuando se habla del primer Adán como hombre, no se entiende sólo de una persona particular entre otras personas, sino de una personalidad que abraza en síntesis toda la humanidad natural, del mismo modo que el segundo Adán no es solamente "aquel ser" individual, sino que es, al mismo tiempo, un ser universal, que encierra en sí a toda la humanidad redimida.

El organismo universal y la humanidad toda cayeron por el pecado en el torrente de los fenómenos destructivos. Cristo, principio activo de unidad, para reconstruir realmente la unidad universal destruida por el pecado y el mal, se sumergió en este mismo torrente de fenómenos destructivos, soportando las leyes de la existencia humana y natural. De centro de la eternidad, se convirtió en el centro de la historia humana. "El mundo antiguo — escribe Soloviev — se complacía en contemplar la Divinidad, como un ideal; en el mundo nuevo la Divinidad apareció en su realidad, y su contemplación no es suficiente, porque tiene que vivirse y actuarse en virtud del principio divino que se ha revelado en El, transformándose según la imagen y semejanza del Dios vivo". Por esta dialéctica del teandrismo soloviano se quiere afirmar que sólo Cristo recapituló en sí toda la historia humana y universal para luego transformarla progresivamente en "el cuerpo de Dios", a través del misterio de la encarnación, cuando tomó nuestra carne en el seno de la Virgen María, completando luego la obra, mediante su muerte y resurrección. En sus estudios teológicos, Soloviev buscaba acercar la corriente teológica occidental a la oriental para encontrar juntos el camino de la unidad eclesial (7).

2. La "Sofía" cristológica

El concepto de "sofía" (8) en la teología oriental bizantina es muy recurrente desde los primeros siglos del cristianismo. Los Padres orientales hablaban frecuentemente de la **sofía** pero sin precisar con claridad el contenido doctrinal de dicho concepto. Muy a menudo los orientales aplicaron esa palabra al **Logos**; otras veces al principio divino que gobierna el mundo; o también a un principio espiritual que uniría a Dios y lo creado. Gregorio Palamas aplicaba la Sofía a la presencia divina en el cosmos y en el hombre. En el siglo XX, la sofología fue tomada de nuevo en consideración por teólogos ortodoxos eslavos como Soloviev, Bulgakov, Evdokimov, Florenski y otros.

V. Soloviev, cuando trata de la sofología, tiene en su mente el misterio de la encarnación del Logos, que concibe como un suceso que tiene lugar en el corazón mismo del hombre, un advenimiento interior que

(7) Cf. V. Soloviev, *I fondamenti spirituali della vita*, Bologna, 1922.

(8) Cf. P. Florenski, *La colonna e il fondamento della verità*, Milano, 1974; C. Altissimo, *La contemplazione nell'Oriente cristiano*, Vicenza, 1979.

se realiza en el hombre. La Sofía abraza todo lo humano, poniendo la historia de los hombres bajo el reino de la cristificación universal. Tal es su cristocentrismo. Cristo-Dios-hombre se realiza en Cristo-Dios-humanidad. La sofología soloviana busca su justificación en el teandrismo: Dios que se hace hombre. El Logos asume la naturaleza del hombre, haciendo posible que la sofología divina se haga presente en la humanidad actual. La sofología de Soloviev es deficiente y ha sido criticada por provenir más del idealismo alemán que de una teología bíblica y patristica. Involuntariamente se acerca a la corriente espiritual origeniana y gnóstica. Soloviev buscó defenderse, afirmando que su sofología se basaba fundamentalmente en la encarnación de la segunda Persona divina, gracias a la cual "la plenitud de la divinidad habita corporalmente" (Col. 2, 9). "Es necesario — escribe — realizar en toda plenitud la excelencia humana y natural: ésta no puede encerrarse más en sí, porque Dios tiene que estar en todos... No se trata de una nueva creación (de la nada), sino de una transformación de la naturaleza en espíritu, de la vida de la carne en la vida divina". La sofología de Soloviev se completa con la mariología. La Virgen María es la expresión por excelencia de la integridad casta y pura del cuerpo y del alma del hombre. El "Eterno femenino" es el "Grande, real, y femenino ser que, si bien no es ni Dios, ni Hijo eterno de Dios, ni ángel, ni hombre santo, aceptó la veneración, sea de Aquel que cumplió el Antiguo Testamento, sea de Aquel que dio comienzo al Nuevo Testamento". El teólogo ruso intenta defender sus afirmaciones, distinguiendo entre lo creado "ex nihilo" y el Creador. La sofología divina sería así la unión, por la gracia, entre Dios y lo creado (9).

P. Florenski, siguiendo con la tesis soloviana, se propone precisar mejor la terminología poco clara de su antecesor. La Sofía, "Sapientia", "Sabiduría" de Dios es la gran raíz de la creatura. Gracias a ella, lo creado penetra en lo íntimo de la Vida Trinitaria y obtiene la vida eterna de la única Fuente de la vida. La Sofía es la esencia original de lo creado, es el amor creador de Dios, vertido en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo. Por esta fuerza del amor divino el **yo es divinizado**. Todo existe sólo en cuanto participa del Dios-Amor, en la Fuente de la verdad. La sofología es aquella fuerza divina destinada a penetrar con amor en el amor y transformarlo, haciéndolo digno de la participación divina. Dios quiere recuperar la **no-correspondencia** del hombre hacia su persona mediante el Espíritu Santo: "La Sofía — escribe Florenski — religiosamente (no racionalmente) casi se funde con el Verbo, el Espíritu y el Padre". La Sofía "es la pneumatización, la divinización de lo creado". El hombre, conducido por la Cabeza-Cristo, entra a formar parte de su cuerpo, y esta participación del hombre en Cristo viviente es movida por el Espíritu Santo que concede la libertad y la purificación. El hombre entonces, participando en esta economía divini-

(9) Cf. V. Soloviev, op. cit.; id. *Ideia chelovechestva y Avg. Konta*, Petroburgo; id., *Sulla Divino-umanità e altri scritti*, Opere Scelte, Milano, 1971.

zante, vive perfectamente la castidad, la virginidad y todos los consejos evangélicos. En esta mutua colaboración de comunión entre la Sofía y el hombre tiene un papel imprescindible la Madre de Dios. Ella fue el primer lugar de contacto ontológico entre el Logos y el Espíritu Santo; por eso Ella es la primera creatura perfecta, salida de las manos de Dios, por ello es llamada **llena de gracia**, por obra del Espíritu Santo: "Si la Sofía es la Iglesia de los santos, la Madre de Dios es la intercesora y mediadora de lo creado ante el Verbo de Dios". María es por excelencia la "casta" la pura de corazón, la virgen, la inmaculada, que son también las condiciones que necesita todo hombre para poder contemplar al Dios-Hombre. Florenski expone su cristología y mariología en el seno de la sofología, y concede a este estudio largo espacio, por lo que debemos contentarnos con insinuarlo. María "tiene poder cósmico", afirma Florenski, es la "santificación de todos los elementos terrestres y celestes". Por eso dice, dirigiéndose a Ella, "uno no encuentra consuelo sin ti, oh Señora del mundo, esperanza e intercesión de los fieles" (10).

A Florenski le sigue otro teólogo ortodoxo, llamado **S. Bulgakov** (1871-1944). Este teólogo basa su sofología en las palabras evangélicas: "El Verbo se hizo carne", y en el dogma de la encarnación divina que afirma la unión hipostática de dos naturalezas en una sola persona, la "unión de dos sofías". Es la suya una sofología más cristológica y menos cosmológica que la de sus predecesores.

El Logos, siendo Hijo de Dios, creador del mundo, tiene desde la eternidad el aspecto humano en su divinidad, es el Hijo del hombre bajado del cielo. El Verbo es, en su hipóstasis, eternamente Dios-hombre, modelo del Verbo encarnado. La encarnación no es un hecho histórico aislado sino que es el comienzo y el fin (alfa y omega), porque encierra en sí el misterio del Cordero predestinado. El Pastor de Hermas dice que Dios creó el mundo en vista de la Iglesia como lugar de su encarnación, expresión límite de su amor por el hombre en comunión teándrica. Por ello es que afirma Bulgakov que la encarnación del Verbo de Dios habría tenido lugar en la Iglesia aunque el hombre no hubiera pecado y no hubiera conocido la caída. La encarnación del Verbo no es un acto arbitrario de Dios, debido al pecado del hombre, sino que fue predestinado "ab aeterno". El fundamento ontológico de la encarnación, para Bulgakov, se encuentra en el hecho de que el hombre es imagen de Dios, creado a imitación de la Sofía celeste. El hombre no puede con sus propias fuerzas comprender la Sofía celeste; para ello la Sofía celeste se convierte en la Sofía terrestre y así, el Dios-hombre se hace Dios-hombre terrestre. Este hombre-Dios tuvo que hacer el vía crucis terrenal, llevando la cruz, y morir en forma trágica, para redimirnos del mal y devolvernos la libertad de los hijos de Dios. El Verbo para encarnarse tuvo que buscar una naturaleza humana no

(10) P. Florenski, op. cit., pp. 337-338, 392-405.

pervertida aún por el pecado original, y la única creatura que podía ofrecerle una carne virginal e incorrupta, era la Virgen María, porque ella era llena de gracia (de sofianidad celeste). María, para Bulgakov, es la creatura sublime, la única expresión perfecta que el hombre podía en ese momento ofrecer a Dios para que viniese a salvarlo. En nombre de todos los hombres, María aceptó la encarnación del Salvador: "María fue el recipiente pneumatológico, ignorado por el mundo, fuente sigilosa, arca sagrada, que encierra al Santo de los santos" (11).

Bulgakov fue ciertamente el principal exponente de esta corriente sofiológica, que ha tenido tan presente el misterio de la encarnación del Verbo y la colaboración de la Virgen María. Tal es la **ley espiritual**, radicada en el hombre, que lo empieza a elevar hacia Dios por medio de la Virgen María, la **Theotokos**.

3. La cristología eclesial

Otra corriente teológica ortodoxa se orientó por la cristología eucarístico-eclesial. Aquí se destaca la importancia de la vida litúrgica de la comunidad local. Cristo-Eucaristía es el centro de unión de los fieles en la comunidad presente. La comunión de todos los fieles con Cristo es posible solamente en la Iglesia-Eucaristía.

N. Afanassief (1898-1968), retomando el tema de la comunidad y el amor (Sobornost) predicado por Bulgakov, en su teología eucarística comunitaria subraya la vida eclesial local, olvidando a menudo la unidad en la universalidad de la Iglesia desde el ángulo de la autoridad eclesial. Donde hay verdadera eucaristía, allí vive la plenitud de la verdadera eclesialidad universal, con su expresión de localidad y universalidad. Cristo-Eucaristía es el centro de unidad eclesial; allí se realiza verdaderamente la ortodoxia de la fe en Cristo, donde se da la verdadera sacramentalidad eucarística. En la Iglesia local, como cuerpo místico, está presente el Cristo-Cabeza-cuerpo y el Espíritu Santo que anima la comunidad local. Los teólogos eslavos ortodoxos al dar tanta importancia a la autoridad mística de Cristo-Eucaristía, presente en la comunidad eclesial local, por la que se realiza la verdadera unidad eclesial en su universalidad, buscaban disminuir la autoridad visible de Pedro y de sus Sucesores en la Iglesia universal, centro de unión católica de todas las Iglesias particulares (12).

Sin duda que la teología eucarística-eclesial ha sido de importante utilidad para una mejor valorización de las comunidades locales y particulares, justamente reconocidas en el Concilio Vaticano II. Sin embargo la teología ortodoxa necesita profundizar más en la relación que media entre Cristo-Eucaristía —la Iglesia local— y la Iglesia Universal.

(11) B. Mondin, op. cit., p. 276; S. Bulgakov, *Il rovelo ardente*, París, 1931; id., *Il Paracletico*, Bologna, 1971.

(12) Cf. N. Afanassief, *La Chiesa che presiede nell'amore*, Bologna, 1965, pp. 443-555; P. Evdomikov, *L'Ortodossia*, Bologna, 1965.

4. La cristología neo-patrística

Su designio es volver a las fuentes originales de los escritos de los Padres, buscando purificar la cristología eslava de elementos espúreos a la tradición patrística y acercarse siempre más a la verdadera fuente que es la doctrina de los Padres. Entre los principales estudiosos de esta corriente citemos a G. Florovski, V. Losski, J. Meierdorff, A. Schemmann, O. Clement y otros. Estos teólogos, volviendo a la cristología patrística oriental, buscaban dar bases sólidas a la teología ortodoxa actual, alejada de la verdadera Tradición, con derivaciones a peligrosos misticismos eslavos (13).

5. La cristología del "Pantokrator"

Para cerrar esta suscita presentación de la cristología ortodoxa, nos queda aún brevemente por ver la cristología en el ámbito iconográfico, tan rica de significado espiritual y doctrinal. Para un oriental el icono no es un simple recuerdo pedagógico de un pasado histórico, sino que es casi un **sello** de la presencia espiritual de Dios, de Cristo, de la Virgen María, de los santos. Aquel que reza ante un icono de Cristo o de la Virgen María, reza como si estuviera realmente presente ante ellos mismos; "en la comunión de la Iglesia la economía de la salvación está orgánicamente conectada con la imagen". La teología iconográfica es muy rica en expresiones espirituales, particularmente en relación con aquellas imágenes milagrosas, que en las tierras eslavas se conocen por millares. "El icono es una doxología: Ella rebosa de gloria y canta con sus medios. La verdadera belleza no tiene necesidad de pruebas. El contenido mismo de los iconos es dogmático, y por eso, el icono, obra de arte, es hermoso, pero es más hermosa su verdad. El icono no puede decirse gracioso; su belleza exige, para reconocerlo, un espíritu maduro".

Está el icono ligado a la teología de la presencia divina de Cristo, de la Madre de Dios, de los santos, fundamentándose en el misterio de la encarnación de Jesucristo-Dios (14).

Entre los orientales, las estatuas no tienen lugar en la iglesia, ni significado litúrgico o espiritual; en cambio el icono sí lo tiene, particularmente el milagroso.

* * *

Desgraciadamente el pensamiento eslavo ortodoxo, por la presencia avasallante del ateísmo, sufre un período de silencio teológico; sus

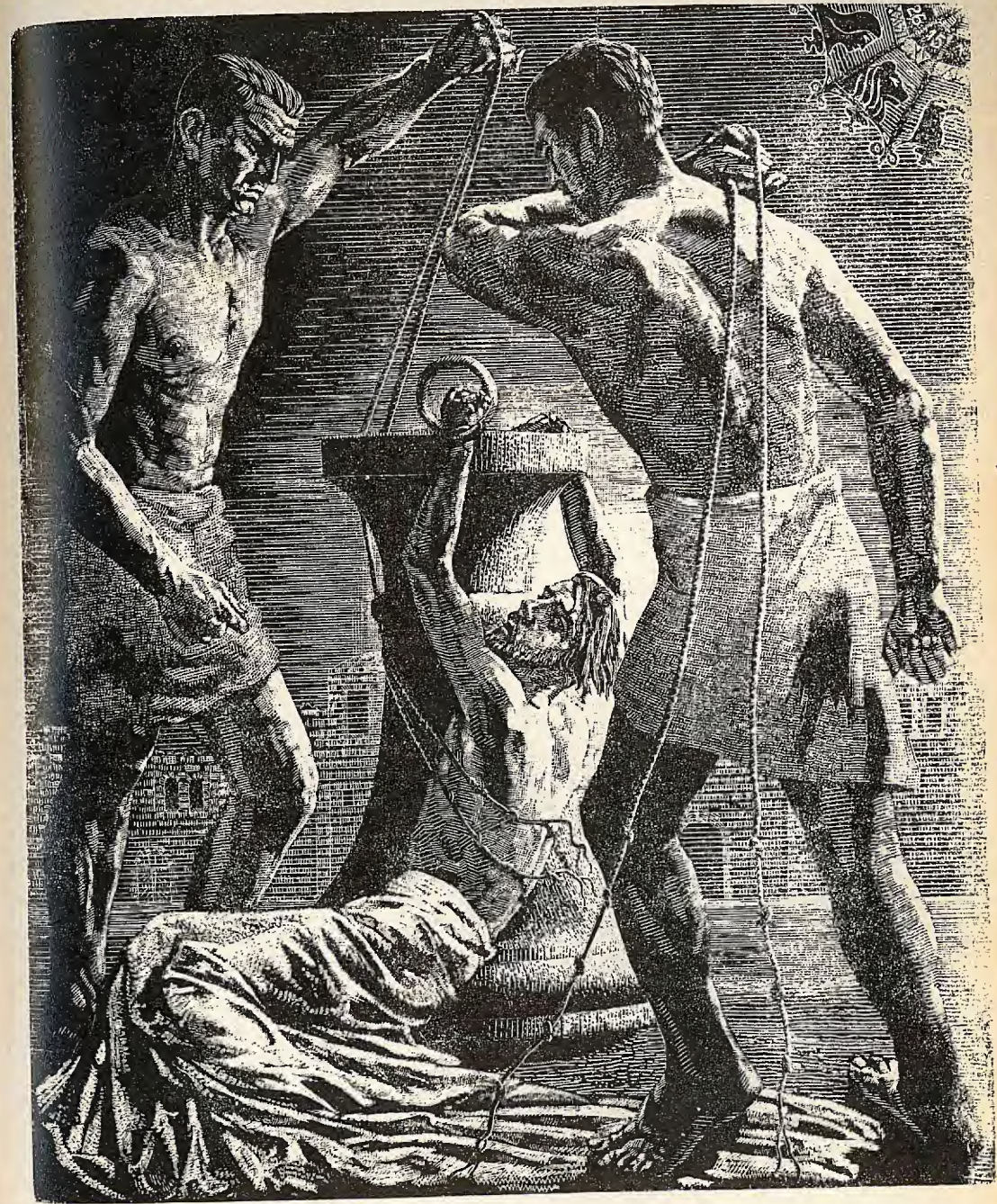
(13) Cf. G. Florovski, *Le corps du Christ vivant, une interprétation orthodoxe de l'Eglise*, París, 1948; G. Florovski, *I Padri orientali dal quinto all'ottavo secolo*, París, 1933; V. Losski, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, Bologna, 1967.

(14) Cf. P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, 1980; J. Meierdorff, *Initiation a la Théologie byzantine*, París, 1975; L. Ouspenski, *Essai sur la théologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe*, París, 1960; S. Salaville, *Marie dans la liturgie byzantine ou grec-slave*, en "Maria", vol. I, pp. 249-326.

ateneos están todos clausurados, los monasterios controlados, las bibliotecas cerradas a toda posible consulta.

La cristología oriental bizantina es sin duda más espiritual, más mística. La cristología occidental tiene cierta tendencia al racionalismo; es algo fría, especulativa y estática, faltándole ese soplo de lo divino que los teólogos orientales siempre se han preocupado de darle. Sin embargo las dos corrientes, **tanto la católica como la ortodoxa**, contienen muchos elementos positivos como para enriquecerse mutuamente, para acercarse siempre más, superando las dificultades para el diálogo teológico, y buscando llegar a la unidad de la verdad. Decía en su tiempo el teólogo ruso Soloviev: la teología oriental es más verticalista, ve más la parte divina de Cristo; la teología occidental, en cambio, está más bien orientada a la horizontalidad, buscando especialmente el amor de Cristo visto en el prójimo. El amor vertical hacia Dios y el amor horizontal hacia el prójimo tienen que completarse, unirse; de esta forma se completa la ortodoxia con la catolicidad. Urge llegar a la unidad para que el **Cristo Pantokrator** reine sobre todas las Iglesias particulares, con centro en una sola unidad universal. "Ut unum sint omnes".

P. LUIS GLINKA, O.F.M.



EL CELIBATO Y EL ORDEN DE LA REDENCION

"Os exhorto por la misericordia de Dios a presentar vuestros cuerpos como hostias vivas, santas, agradables a Dios; este es vuestro culto razonable" (Rom. 12, 1).

En este Año Santo de la Redención, el Papa Juan Pablo II nos invita a volver la mirada hacia Cristo Redentor del hombre, al tiempo que reconocer mejor la sumisión del mundo a la "vanidad": "el mundo de la nueva época, el mundo de los vuelos cósmicos, el mundo de las conquistas científicas y técnicas, jamás logradas anteriormente, ¿no es al mismo tiempo que 'gime y sufre' y 'está esperando la manifestación de los hijos de Dios'?" (1).

Cristo ha elevado la humanidad a una dignidad sin igual revelando a la vez la dignidad personal a la que cada hombre está llamado. Nos dice el Papa en la misma carta encíclica: "El hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo... debe... acercarse a Cristo. Debe, por decirlo así, entrar en El, con todo su ser, debe 'apropiarse' y asimilar toda la realidad de la Encarnación y de la Redención para encontrarse a sí mismo" (2).

No otra es la labor de la Iglesia: tratar de que todos los hombres encuentren a Cristo. El es el camino que conduce al Padre y es también el camino hacia cada hombre (3). "El hombre tal como ha sido 'querido' por Dios, tal como El lo ha 'elegido' eternamente, llamado, destinado a la gracia y a la gloria, tal es precisamente 'cada' hombre, el hombre 'más concreto', el 'más real'; este es el hombre en toda la plenitud del misterio, del que se ha hecho partícipe en Jesucristo" (4). Fuimos creados para Dios y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en El, según expresión de San Agustín; esta "sed de Dios" impulsará al hombre tras la "búsqueda de la verdad, la insaciable necesidad del bien, el hambre de la libertad, la nostalgia de lo bello, la voz de la conciencia" (5).

Todo cristiano está llamado a participar de la misión real de Cristo, redescubriendo la dignidad de su vocación sobrenatural. Tal realeza se expresará primeramente por el dominio de sí mismo y luego, a ejemplo de Cristo, mediante el servicio —reinar sirviendo—, lo que requiere un cierto grado de madurez espiritual (6). Si

(1) Enc. Redemptor hominis, 8.

(2) Ibid. 10.

(3) Cf. Juan Pablo II, Redemptor hominis, 10. 13.

(4) Ibid. 13.

(5) Ibid. 18.

bien todos los miembros del Cuerpo Místico tienen su propio lugar en la obra de la edificación de la Iglesia, el del sacerdote es eminente. "En una línea de similar fidelidad a su propia vocación —escribe Juan Pablo II— deben distinguirse los sacerdotes, dado el carácter indeleble que el sacramento del Orden imprime en sus almas. Recibiendo este sacramento, nosotros en la Iglesia Latina nos comprometemos consciente y libremente a vivir el celibato, y por lo tanto cada uno de nosotros debe hacer todo lo posible, con la gracia de Dios, para ser agradecido a este don y fiel al vínculo aceptado para siempre... y colaborando con la gracia que El nos ha alcanzado, podamos conseguir aquel 'reinar', o sea, realizar una humanidad madura en cada uno de nosotros. Humanidad madura significa pleno uso del don de la libertad... Este don encuentra su plena realización en la donación sin reservas de toda la persona humana concreta, en espíritu de amor nupcial a Cristo y, a través de Cristo, a todos aquellos a los que El envía, hombres o mujeres, que se han consagrado totalmente a El según los consejos evangélicos... Cristo nos enseña que el mejor uso de la libertad es la caridad que se realiza en la donación y en el servicio" (7).

I. EL PLAN DE DIOS

Sabemos que Dios es acabadísimo y perfectísimo en sí mismo y que en modo alguno estaba obligado a crear al mundo. A su vez sabemos que Dios es Amor, y el amor busca comunicarse; Dios es Bien, y busca difundirse. Y así por pura gratuidad resolvió la creación del cosmos, comunicándole sus perfecciones. Cuando leemos en el Génesis la narración de la creación, advertimos cómo, al relatar la obra de cada día, se repite la misma expresión: "Y vio Dios que era bueno" (Gen. 1, 4.10.12.18.21.25) manifestándose que de las manos del Señor sólo puede salir lo que es bueno y perfecto. Y cuando llegó el momento culminante de su obra creadora, haciendo al hombre a imagen y semejanza suya, se lee: "Y vio Dios ser muy bueno todo cuanto había hecho" (Gen. 1, 31). Ya no es sólo "bueno" sino "muy bueno", expresándose así la excelencia de la perfección comunicada en el hombre.

La mentalidad atea y científicista, tratando de desentenderse de Dios, afirma su teoría de una materia preexistente (átomo), que por múltiples casualidades de choques moleculares produjo al hombre. Tantas "casualidades" necesitamos que nos resulta increíble su posibilidad.

Es como si al ver una máquina de técnica avanzada, no sabiendo su finalidad, apareciesen diversos "sabios" atribuyéndole mil utilidades. No es éste el camino. Debemos recurrir al autor de la

(6) Ibid. 21.

(7) Ibid.

misma para su explicación. Contemplando la creación lleguémonos a su Creador para alcanzar la luz del conocimiento.

Dios no obró por casualidad. El es providente y sabio. Como todo agente inteligente obra por un fin. El hombre, embelesado por lo que brilla, busca el tener sin saber para qué sirve lo obtenido. O también, por la exaltación de lo práctico, suele perder el gusto por lo bello en favor de lo útil. De un extremo cae al otro. Dios pudo sintetizar perfectamente lo bello y lo útil. La utilidad de la creación está dada por la finalidad que Dios le ha impuesto. Perturbar dicha finalidad es una degeneración, una desnaturalización.

El fin de la creación es la gloria externa de Dios. Ello no implica "egoísmo" en el Creador. Como el río encuentra sólo su reposo en el mar y la piedra lanzada en el vacío cuando alcanza el suelo, así la creación. Toda ella participa de las perfecciones del Creador y busca, como atraída por un imán, la Fuente de Perfección. Si la creación encontrara otro fin último que no se hallara en Dios, deberíamos concluir que Dios no es Dios. Sólo Dios es la Fuente de Perfección y sólo en El puede encontrarse el reposo.

En esta "tensión" hacia la Fuente, el Creador estableció un orden. Así como el río se forma de las vertientes y los riachuelos antes de desembocar en el mar, de manera semejante el hombre camina hacia su fin. Dios lo creó en la armonía, con su alma sumisa a Dios, a la vez que dominando al cuerpo y enseñoreando la creación.

Dios les dio a Adán y Eva la vida sobrenatural, que los capacitaba para llegar al conocimiento pleno y directo de Dios, cara a cara en el cielo. La principal obligación de nuestros primeros padres antes de la caída, a la vez que su mayor placer y consuelo era la oración. Toda su vida estaba orientada a Dios, con quien conversaban en íntima familiaridad. Glorificaban a Dios, lo alababan, le daban gracias y en esto encontraban la felicidad. Su plenitud culminaba siempre en un ofrecimiento de la totalidad de su ser, cuerpo y alma. El único fin saciante que puede existir en el hombre es la intimidad con Dios. Por otra parte no hay otro fin tan maravilloso y magnífico en que el hombre pueda encontrar la plenitud de sus deseos.

La obra más maravillosa del hombre sobre la tierra, es amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas (cf. Dt. 6, 4; Mt. 22, 37; Mc. 12, 30). "Porque Dios no se sirve de otra cosa sino de amor —enseña San Juan de la Cruz—... y es porque todas nuestras obras y todos nuestros trabajos... no son nada delante de Dios, porque en ellas no le podemos dar nada ni cumplir su deseo, el cual sólo es de engrandecer el alma... y no hay otra cosa en que más la pueda engrandecer que igualándola

consigo, por eso solamente se sirve de que le ame, porque la propiedad del amor es igualar al que ama con la cosa amada" (8).

Dios ha dispuesto la perfección de cada cosa según lo que le es propio. En Adán, tanto el cuerpo como el alma eran perfectos, y se unían en estrecha relación. El cuerpo era gobernado por el alma y aceptaba su gobierno sin rebelión. El alma era gobernada por la razón, y la primera regla de la razón era aceptar absolutamente la voluntad de Dios.

De la superior armonía entre el alma y Dios, derivaba la existente entre el alma y el cuerpo. El alma, totalmente subordinada a Dios, ejercía un perfecto imperio sobre el cuerpo, sirviéndose de él para su bien. No era un poder tiránico, sino el resultado de una clara conciencia de la excelencia del alma y de su superioridad sobre el cuerpo. No existía el desorden por el cual el cuerpo podía ir en contra del bien del alma, buscando caprichosamente su saciedad o independencia. Las mismas pasiones y los movimientos de la sensibilidad seguían dócilmente la dirección de la recta razón iluminada por la fe, así como la voluntad era impulsada y vivificada por la caridad.

También Dios había subordinado la creación entera al servicio del hombre. Tal era lo que podríamos llamar "la tercera armonía": "Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la tierra y sometedla; dominad en los peces del mar, en las aves del cielo y en todo animal que serpea sobre la tierra... os he dado toda hierba de semilla que existe sobre la haz de la tierra y todo árbol que lleva fruto de semillas: eso os servirá de alimento" (Gen. 1, 28-29). En forma ordenada usaba el hombre de lo creado para su provecho; no había abuso ni destrucción inútil. Se cumplía con perfección aquello que San Ignacio pide en el Principio y Fundamento de sus Ejercicios Espirituales: "y las otras cosas sobre la haz de la tierra son criadas para el hombre, y para que le ayuden en la prosecución del fin para que es criado. De donde se sigue, que el hombre tanto ha de usar dellas, quanto le ayuden para su fin, y tanto debe quitarse dellas, quanto para ello le impiden" (9). El hombre manifestó su dominio sobre la creación, imponiendo a cada cosa su nombre correspondiente: "Dios trajo ante el hombre todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó de la tierra, para que viese cómo los llamaría, y fuese el nombre de todos los vivientes el que él les diera. Y dio el hombre nombre a todos" (Gen. 2, 19-20).

II. LA RUPTURA DEL PLAN DIVINO

El hombre, que fue creado para la visión beatífica, debía sufrir una prueba. Toda la humanidad futura dependería de ella. La

(8) Cántico espiritual, canc. 28, 6ª ed., BAC, Madrid, 1972, p. 778.

(9) Nº 23.

libertad de elección que Dios había concedido al hombre no significaba la libertad de elegir las consecuencias de su acto, que necesariamente se seguiría del mismo. Por un triste privilegio, el hombre fue y es capaz de rebelarse contra Dios: "non serviam", no obedeceré. Y así lo hicieron nuestros primeros padres. Las consecuencias fueron trágicas.

Uno de los más desdichados poderes que tiene el hombre es el de poder destruir lo que jamás podrá luego reconstruir. Un ejemplo de ello podría ser la muerte de tantos "niños inocentes" por el aborto; la vida asesinada ya no es recuperable. Cuánto más debemos decir de la vida sobrenatural, que no nos es dada por la naturaleza, sino que es una concesión gratuita de Dios.

1. LA SOBERBIA

"Oyeron luego el ruido de los pasos de Yavé Dios que se paseaba por el jardín a la hora de la brisa, y el hombre y su mujer se ocultaron de la vista de Yavé Dios por entre los árboles del jardín" (Gen. 3, 8). Nuestros primeros padres habían dejado de alimentarse de la Verdad divina, habían querido ser como Dios, conocedores del bien y del mal, ser los promulgadores de la ley y de la moral, independizándose de los planes del Creador. Por propia decisión habían elegido la independencia de Dios, una vida sin Dios. Se rompió así la primera armonía original. La definición clásica del pecado —dar la espalda a Dios y convertirse hacia las creaturas— se nos descubre en este párrafo de la Biblia: "se ocultaron de Dios por entre los árboles del jardín". Cavaron cisternas rotas, que no pueden contener las aguas, y se alejaron de Dios, fuente de aguas vivas y eternas. Habían sido creados para Dios y ahora se volcaban hacia lo que no podría saciarlos. Se ligaban a necesidades que sólo servirían para su tormento, porque sólo Dios era capaz de satisfacer esa "sed".

Escribe un autor contemporáneo que "Adán, afirmando su propia voluntad contra la voluntad de Dios, anulaba por ese mismo hecho el amor, y la pérdida del elemento vivificador en la gracia santificante, era la muerte sobrenatural. De su alma había desaparecido el poder cuyo efecto debía haber sido la visión de Dios" (10). Destruyóse así la sumisión del alma a Dios. El resultado de este primer desorden tiene un nombre: **soberbia de la vida**.

Como un paracaidista que quisiera independizarse del paracaídas y de las leyes naturales, el hombre se precipitó en el vacío. Al cortar su contacto con Dios introdujo el desorden. Al amor de Dios prefirió el amor del mundo. Y, como dice San Juan: "Si alguno ama al mundo, no está en él la caridad del Padre. Porque todo lo que

(10) F. J. Scheed, Teología y sensatez, Herder, Barcelona, 1979, p. 167.

hay en el mundo, concupiscencia de la carne, concupiscencia de los ojos y soberbia de la vida, no viene del Padre, sino que procede del mundo. Y el mundo pasa, y también sus concupiscencias; pero el que hace la voluntad de Dios permanece para siempre" (1 Jn. 1, 15-17).

2. LA CARNE

"Entonces se les abrieron a entrambos los ojos, y **se dieron cuenta de que estaban desnudos**; y cosiendo hojas de higueras se hicieron unos ceñidores... Yavé Dios llamó al hombre y le dijo: ¿Dónde estás? Este contestó: Te oí andar por el jardín y tuve miedo, porque estoy desnudo; por eso me escondí" (Gen. 3, 7. 9-10). Todo el que ama desea el bien para el amado. El amor desordenado de sí mismo conlleva también el apetito desordenado del bien, la búsqueda de los placeres ilícitos.

El autor contemporáneo que citamos un poco más arriba tiene una página notable sobre el tema que nos ocupa. "Los diversos poderes del alma se habían conservado en una perfecta armonía porque todos estaban igualmente ordenados a Dios como fin supremo de todos ellos; pero habiéndose apartado de Dios, había desaparecido con ello el fin unificador que los mantuviera en armonía, y cada uno de ellos debía perseguir ahora su propio objetivo, buscando su propia satisfacción en direcciones distintas. De modo que el alma se vio enfrentada a la vez con la rebelión del cuerpo y la querella entre sus propias facultades. El esplendor de antes había sido totalmente destruido y reducido a la más absoluta miseria. Adán tuvo que luchar desde entonces como todos tenemos que hacerlo, contra la insubordinación del cuerpo y contra el vacilante ondular de la dirección del alma... Encontramos casi imposible el dominio de nuestra imaginación y casi imposible el gobierno de nuestras pasiones...

"En cuanto a las pasiones y la vida emocional en general, no podemos hacer otra cosa que indicar el mayor trastorno causado por la caída... Es completamente natural que el hombre tenga pasiones. Lo que resulta trágico es que escapen al dominio de su mente. Antes de la caída esto no sucedía... Antes de la caída Adán y Eva estaban desnudos y no se sentían por ello turbados. Ya habían recibido como bendición de Dios la misión de crecer y multiplicarse para poblar la tierra; y les había sido revelado ya por Dios que la relación entre los esposos debía ser más estrecha aún que aquella existente entre padres e hijos. La pasión sexual existía en ellos, pero no era la dueña de sus actos. Podían convocarla según su voluntad, usar y gozar de ella y volver luego a la tranquilidad. La unión sexual no era un caso de frenesí ni de necesidad ineludible. Pero con la caída, las pasiones quedaron fuera de los límites del

dominio de la voluntad y del intelecto, y a partir de ese momento iban a preocupar perpetuamente al hombre. Vimos ya que lo primero que percibieron Adán y Eva después de su pecado fue su propia desnudez. La primera acción que se consigna después de su expulsión del paraíso es sus relaciones sexuales: 'Adán, pues, concibió a Eva su mujer, la cual concibió y dio a luz a Caín'. El primer asesino fue el fruto primero de la pasión sexual incontrolada. En estado paradisíaco, debieron tener relaciones sexuales cuando lo deseaban; ahora las tendrán cuando la concupiscencia los apremia" (11).

Este tema tan delicado y que ha traído tanta controversia, hoy está de nuevo sobre el tapete. Con trágica ingenuidad quieren los hombres liberarse de la "hojita" de Adán para caer en el "destape", sin entender para nada la relación de esa "tendencia liberadora" con el pecado original. La ruptura de la segunda armonía trajo como consecuencia la **concupiscencia de la carne**. Dios mismo dijo a la mujer: "Tantas haré tus fatigas cuantos sean sus embarazos: con trabajo darás a luz a tus hijos. Hacia tu marido irá tu apetencia, y él te dominará" (Gen. 3, 16). El hombre ya no será señor de sí, cayendo en la esclavitud de sus instintos más bajos. La misma inteligencia, puesta al servicio de las concupiscencias, encontrará justificaciones a los caprichos de las pasiones; más aún, se empleará en encontrar nuevas e ilícitas formas de placer y gozo.

3. EL MUNDO

"Dijo Dios al hombre: **maldito sea el suelo por tu causa**; con fatiga sacarás de él el alimento todos los días de tu vida; **espinas y abrojos te producirá**, y comerás la hierba del campo. Con el sudor de tu rostro comerás el pan, hasta que vuelvas al suelo, pues de él fuiste tomado. Porque eres polvo y al polvo tornarás" (Gen. 3, 17-19). Todo el universo material estaba estrechamente relacionado, equilibradamente compensado entre sus partes. Al caer la creatura más elevada del cosmos, el hombre, su daño alcanzó a todo el resto: "La creación, en efecto, fue sometida a la vanidad, no espontáneamente, sino por aquel que la sometió, en la esperanza de ser liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la gloriosa libertad de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto" (Rom. 8, 20-22). El hombre había sido creado para ser el señor de la creación, para dominarla, ahora ésta se rebela contra él y ya no obedece a su mando.

La caída es profunda. Porque ya no solamente el hombre tiene que vivir en un mundo que se le ha hecho hostil, sino que se pone decididamente a su servicio, se hace esclavo del mundo.

(11) Ibid. pp. 168-169.

En vez de usar de él para sus necesidades, al buscar afanosamente la posesión de riquezas cada vez mayores, acaba por hacerse esclavo de sus propios negocios. Ya no hay tiempo para Dios. Todo lo que brilla le atrae y seduce: es la **concupiscencia de los ojos**. La sociedad moderna en que vivimos está sumersa en tal concupiscencia. Juan Pablo II ha llamado la atención sobre ello cuando, citando la constitución "Gaudium et Spes" dijo en Puebla que "para alcanzar una vida digna del hombre, no es posible limitarse a 'tener más', hay que aspirar a 'ser más'".

III. LA RESTAURACION DEL PLAN

Durante el transcurso del ya citado discurso en Puebla, hablando Juan Pablo II del hombre dijo: "La Iglesia tiene el derecho y el deber de proclamar la verdad sobre el hombre, que recibió de su Maestro Jesucristo". Y, poco antes, citando a la "Gaudium et Spes": "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado". El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, se hace más inteligible a la luz de Cristo, Dios y hombre verdadero.

Con motivo del año jubilar de la Redención, el Papa actualmente reinante exhortó al hombre de hoy, y al creyente en especial, a penetrar más a fondo el misterio de la Redención. En su discurso a los Cardenales dijo: "Cristo sale al encuentro del hombre para liberarlo de la esclavitud del pecado y para devolverle la dignidad primigenia... La Redención no sólo revela Dios al hombre, sino que revela al hombre a sí mismo... no se es hombre en plenitud si no se vive en la Redención" (12).

El mundo salido del ideal divino en la creación, destinado a ser el imperio de la santidad, volcado a la glorificación externa de Dios, terminó degradado, y el hombre que lo habitaba no tuvo otro horizonte, según la expresión de San Ignacio en sus Ejercicios, que "herir, matar, ir al infierno" (13). Sin embargo el Creador, en vez de mandar un nuevo diluvio o enviar fuego desde el cielo para abrasarlo todo, miró a los hombres con ojos de misericordia. Es el mismo San Ignacio quien pone en labios de la Trinidad la frase misericordiosa por la que se retoma la creación original: "Hagamos redención del género humano" (14). Entonces, la Segunda Persona, en su Sabiduría infinita, pensó un Sagrario donde habitar, y movido por su Amor, creó el alma de María Santísima, Virgen y Madre. Nuestra Señora es el primer fruto de la Redención, donde la armonía original quedó restablecida. Porque el Salvador vino al mundo para restaurar el orden destruido por nuestros primeros padres. En El encontramos no solamente restaurada la armonía original, si-

(12) L'Osserv. Rom., 2 de enero 1983, pp. 9. 10.

(13) Nº 108.

(14) Ibid. Nº 107.

no que la vemos admirablemente elevada por sobre el primer orden: "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia" (Rom. 5, 21).

1. EL REDENTOR

La restauración de la primera armonía se realiza ante todo por su rendida obediencia al Padre: "Mi alimento es hacer la voluntad del que me ha enviado y llevar a cabo su obra" (Jn. 4, 34). Por eso dice San Pablo que "así como por la desobediencia de uno solo la multitud fue constituida pecadora, así por la obediencia de uno solo la multitud será constituida justa" (Rom. 5, 19). Toda la vida de Cristo, desde su nacimiento (cf. Hebr. 10, 5) hasta su muerte en la cruz (cf. Fil. 2, 8), fue un continuado ejercicio de obediencia (cf. Hebr. 5, 8), y no sólo a Dios sino a los hombres que lo representaban: sus padres (cf. Lc. 2, 51), las autoridades legítimas (cf. Mt. 17, 27), etc.

Cristo no asume la humanidad en las condiciones privilegiadas que conocieron Adán y Eva antes del pecado original. Cristo asume el estado del hombre caído en todo, menos en el pecado. Los dones preternaturales, que antaño concediera Dios gratuitamente a nuestros padres, no son restituidos al "hombre nuevo" que era Cristo. Carecía, sí, del "fomes peccati", es decir de la inclinación al pecado que procede del desorden original, por lo cual si bien tenía pasiones, obraban de manera diferente que en nosotros. Porque en nosotros frecuentemente tienen por objeto cosas ilícitas y hasta suelen ensombrear e impedir el dictamen recto de la razón. En Cristo ni lo estorbaban ni lo impedían, sino que siempre actuaban conforme con él. Santo Tomás de Aquino las llama pro-pasiones, o sea movimientos del alma que tienen su origen en el apetito sensitivo, sin salirse de él, invadiendo otras potencias de orden superior (15). Su vivir para el Padre y su misión en favor de los hombres le determinó a asumir un nuevo estado de vida: el celibato. Su alma, impregnada de divinidad, imperaba libremente sobre su cuerpo de un modo no violento ni antinatural. Logró así la restauración de la segunda armonía, y nos dejó ejemplo para que la viviésemos.

Cristo, Señor del cielo y de la tierra, por quien fueron creadas todas las cosas y a quien hasta las tempestades le obedecían (cf. Mt. 14, 24), nos propone el ideal del anonadamiento y la pobreza: "Bienaventurados los pobres de espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos" (Mt. 5, 3). El mismo nació en la pobreza del pesebre de Belén (cf. Lc. 2, 7), vivió en un hogar pobre de Nazaret (cf. Mt. 13, 55), y no renunció a la pobreza durante su vida pública:

(15) Cf. Summa Theologica III, 46, 4.



"Las zorras tienen guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza" (Mt. 8, 20). Jesús pide de este desasimiento interior a sus seguidores. Deplora en el joven rico su sujeción al dinero, enseña que es muy difícil entrar en el Reino con un corazón dividido (cf. Mt. 19, 16 ss.). Nos dice que mediante la pobreza espiritual podremos tener un tesoro en el cielo, donde la polilla no lo corroe ni los ladrones lo pueden robar. San Pablo, haciéndose eco de las enseñanzas de Jesús, nos dejó escrito: "El tiempo es corto. Por lo tanto, los que tienen mujer, vivan como si no la tuviesen. Los que lloran, como si no llorasen. Los que están alegres, como si no lo estuviesen. Los que compran, como si no poseyesen. Los que disfrutan del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa" (1 Cor. 7, 29-31). Ser señor de sí mismo y señor de lo creado, usando de todo para gloria de Dios y provecho de su alma.

La unión hipostática eleva a Cristo muy por encima del primer orden, el orden de la justicia original que conocieron nuestros primeros padres. Desde el primer instante de la concepción, la humanidad de Cristo estuvo consagrada a Dios por su unión sustancial al Verbo. Todos sus actos eran santos y santificadores. Su inteligencia era infalible y no podía ver sino a través de la luz divina; su voluntad era impecable y no podía querer otra cosa que la voluntad del Padre; su sensibilidad no conocía desorden alguno.

2. EL SUMO Y ETERNO SACERDOTE

La Redención debía ser no solamente un acto de misericordia sino también de justicia. Como la deuda era infinita, sólo Dios podía cubrirla. Por otra parte debía ser pagada por el hombre. Así, la justicia y la misericordia se aliaron para enviarnos a Cristo Redentor, verdadero Dios y verdadero hombre, Hijo de Dios e hijo de hombre.

El Hijo de Dios asumió una naturaleza humana para cumplir su misión sacerdotal: "...por ser imposible que la sangre de los toros y de los machos cabríos borre los pecados. Por lo cual, entrando en este mundo, dice: 'No quisiste sacrificios ni oblaciones, pero me has preparado un cuerpo'" (Hebr. 10, 4-5). "Porque todo Sumo Sacerdote es tomado de entre los hombres y está puesto en favor de los hombres en lo que se refiere a Dios para ofrecer dones y sacrificios por los pecados" (Hebr. 5, 1).

a. Condiciones de su Sacerdocio

Cuatro condiciones se requieren para ser sacerdote y Cristo las cumplió de manera eximia: 1) Ser hombre. 2) Ser elegido por Dios: "ninguno se toma por sí este honor, sino el que es llamado

por Dios" (Hebr. 5, 4). 3) Ser consagrado o "puesto en favor" (Hebr. 5, 1). La consagración de Cristo como sacerdote la realizó la unión hipostática, merced a la cual Dios se hizo hombre, y el hombre, en cierta manera, se hizo Dios. En ella y por ella recibió Cristo el poder de sacrificar, de hacer ofrendas a Dios, y de orar. Como Dios, no hubiera podido hacerlo; como mero hombre, no hubiera podido realizarlo con la eficacia y trascendencia del sacerdocio para el que había sido elegido. Porque el sacrificar y orar son actos del hombre y no de Dios; pertenecen a Cristo en cuanto hombre y no en cuanto Dios. Y tales actos carecerían del valor infinito que de hecho tienen en el sacerdocio de Cristo, si éste al mismo tiempo no fuese Dios. Todo lo cual se deriva de la unión hipostática. 4) Tener ciertas cualidades morales: "No es nuestro Pontífice tal que no pueda compadecerse de nuestras flaquezas" (Hebr. 4, 15); "Hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel, en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo" (Hebr. 2, 17).

De estas cuatro condiciones para ser sacerdote nos detendremos un tanto en la primera. Cristo es Dios y hombre a la vez, pero el ser sacerdote le viene por su condición de hombre. A este respecto enseña San Agustín: "No según que es nacido del Padre, coeterno a Aquel que le engendra en el seno de Dios, es sacerdote, sino que es sacerdote a causa de la carne asumida, a causa de la víctima que, tomada de nosotros, ofreció por nosotros" (16).

El Hijo de Dios asumió la naturaleza humana. Santo Tomás nos prueba por tres capítulos cómo Cristo toma un verdadero cuerpo, que no es ficticio (17). Primeramente, por la noción de naturaleza humana, a la que corresponde el tener un cuerpo verdadero. Segundo, porque si no hubiera sufrido los dolores de la pasión ni su muerte hubiese sido real, todo habría quedado en mera apariencia, de donde se seguiría que no habría sido verdadera la redención, pues el efecto ha de ser proporcionado a la causa. Tercero, porque siendo Cristo la verdad, no es conveniente que en su obra haya algo de ficción; en este sentido Cristo mismo quiso disipar toda duda cuando, después de resucitado, extendió a los Apóstoles sus manos para que palpasen sus llagas: "Mirad mis manos y mis pies; soy yo mismo. Palpadme y ved que un espíritu no tiene carne y huesos como veis que yo tengo" (Lc. 24, 39). En Jesucristo existió asimismo el alma humana en toda su integridad, y, por lo tanto, dotada de entendimiento, de voluntad racional y de apetito sensitivo, con sus pasiones correspondientes, que de por sí no incluyen alguna imperfección moral. Las penalidades de su vida y los sufrimientos atroces de su pasión y muerte son argumentos decisivos para

(16) Enarrat. in Ps. 109, 4.

(17) Cf. Summa Theologica, III, 5, 1.

probar la verdad de su pasión corporal. Es que existía, como en todo hombre, una estrecha relación entre el alma y el cuerpo, de tal manera que toda perturbación existente en el cuerpo repercutía en el alma.

Por lo que se refiere a las pasiones del apetito sensitivo, encontramos en los evangelios diversas manifestaciones. Allí advertimos cuánto amaba el Señor al apóstol Juan, llamándolo el discípulo amado; y también a la familia de Lázaro, en cuyo hogar de Betania se hospedaba con frecuencia. Cristo lloró ante la muerte de Lázaro; lloró también ante Jerusalén, cuando profetizó que de ella no quedaría piedra sobre piedra por no haber querido recibir al Mesías. Experimentó tristeza de muerte en el Huerto de los Olivos, en previsión del drama de la Pasión que se avecinaba. Sintió ira, cuando vio a los mercaderes en el Templo. Tuvo actos de misericordia y de compasión, ante el espectáculo de tantas ovejas sin pastor.

Al asumir el Verbo una naturaleza humana asumió con ella las necesidades y los defectos propios de la misma (tuvo hambre y sed en el desierto, sintió sueño y se quedó dormido en la barca...); de lo contrario no hubiera sido semejante en todo al hombre, estaría disminuido en algo con respecto a nosotros, y los mismos tormentos de su pasión y muerte hubiesen perdido mucho del realismo que tienen en orden a nuestra redención.

El dolor es una consecuencia de la constitución misma de la naturaleza humana y un reato del pecado. Cristo no sufrió ciertamente el dolor como reato del pecado, que no tuvo, ni siquiera como inclinación, pero sí como necesidad natural, tal cual acaece en nosotros, lo sufrió igual que nosotros, aunque no por la misma causa. La carencia de sufrimiento en el paraíso fue un don preternatural, concedido gratuitamente por Dios, no exigido por la naturaleza humana. Era necesario que Cristo padeciese para realizar el fin de la Encarnación. La no redundancia del gozo de la parte superior de su espíritu (que poseía por la unión hipostática) en la inferior de su alma sensible pertenecía a la misma constitución ordinaria del alma de Cristo en cuanto Redentor.

Enseña Santo Tomás (18) que Cristo, por su virtud propia natural, carecía de poder para cambiar las condiciones y el curso natural de su cuerpo. Por lo cual no podía hacer que no experimentara el hambre, la sed, el sueño, el dolor, el cansancio, ni podía evitar la muerte. En cambio, si consideramos su cuerpo como instrumento de su divinidad, debemos decir que tuvo un poder absoluto sobre todas las penalidades. Por lo que tenemos que concluir que si Cristo tomó las penalidades del cuerpo, lo hizo libremente, porque podía no tenerlas o evitarlas en cuanto Dios. No en cuanto

(18) Cf. *ibid.* III, 13, 3, ad 1.

hombre, ya que el alma tiene un determinado orden al cuerpo, fijado por la misma naturaleza, no pudiendo impedir las necesidades naturales de éste. Por eso, aunque Cristo pudo hacer todo lo que quiso respecto de su propio cuerpo, sin embargo en cuanto hombre no tuvo sobre él omnipotencia, porque aquel poder lo tenía según la virtud divina y no según la naturaleza humana.

b. Mediador entre Dios y los hombres

Al sacerdote le corresponde el ser mediador, lo cual se realiza, con suma perfección, en el culto de la religión, cuyo acto central es el sacrificio y la oración. Aquí el sacerdote oficia su ser mediador entre Dios y los hombres, llevando los deseos, súplicas y sacrificios de los hombres a Dios, y comunicando a los hombres las gracias y dones de Dios, el perdón de los pecados y la vida eterna. En Cristo ser Rey, Legislador, Sacerdote y Mediador, constituye una realidad única en virtud de la unión hipostática. Por eso es el Sumo y Eterno Sacerdote.

Jesucristo es medio ontológicamente entre Dios y los hombres en virtud de la unión hipostática (19). Por ser hombre, conoce experimentalmente la realidad y la miseria del hombre así como sus necesidades; por ser Dios, conoce perfectamente las soluciones a los problemas del hombre, especialmente la gran solución de su salvación, y al mismo tiempo tiene todo el poder necesario para llevarlas a cabo. Cristo, Dios y hombre, une el cielo con la tierra, a Dios con el hombre. Realiza su oficio de mediador por el sacrificio de su vida en la Cruz, gracias al cual nos reconcilia con Dios; por su oración al Padre por nosotros; por la comunicación de su doctrina y de los preceptos divinos; por la efusión en nosotros de los tesoros de la gracia que nos une con Dios, según aquello de San Pedro: "Nos hizo merced de preciosas y ricas promesas para hacernos así partícipes de la divina naturaleza, huyendo de la corrupción que por la concupiscencia existe en el mundo" (2 Pe. 1, 4).

Los actos de esta mediación pertenecen a Cristo por razón de su naturaleza humana, puesto que el sacrificar, el orar, el manifestar las verdades divinas e infundir en los hombres la gracia divina, procede de Cristo en cuanto hombre (20). El ser Sacerdote-Mediador le pertenece en cuanto hombre. Por eso dice San Pablo: "Uno es Dios, uno también el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús, que se entregó a sí mismo para redención de todos" (1 Tim. 1, 5-6). La mediación de Cristo es toda ella sacerdotal.

Por lo mismo que el sacerdocio conviene a Cristo por razón de

(19) Cf. *ibid.* III, 26, 2.

(20) Cf. *ibid.* III, 13, 2.

su humanidad hipostáticamente unida al Verbo divino, su sacerdocio trasciende infinitamente al de la ley antigua, que solamente era figura del de Cristo. No quiso por ello nacer de la estirpe de Aarón, de la cual procedían los sacerdotes de la antigua alianza, para manifestarnos la superioridad de su sacerdocio. El sacerdocio de Cristo tenía virtud infinita para perdonar los pecados, y al mismo tiempo que sacerdote supremo, era legislador y rey en virtud de la misma unión hipostática. El sacerdocio de Cristo no es por participación, sino que en El está la plenitud, la fuente y el origen del sacerdocio, porque el mismo que es sacerdote es también Dios. De ahí que Cristo no posee el "carácter", por el que los demás son constituidos sacerdotes, ya que el carácter sacerdotal no es sino una participación del sacerdocio de Cristo (21).

El acto supremo del sacerdocio se realiza en el sacrificio ("hacer una cosa sagrada"). Tal acto queda aceptado —"consagrado"— como bueno y agradable por realizarse en testimonio de la suprema excelencia de Dios. Para tener un carácter sagrado el sacrificio debe ser realizado por una persona especialmente investida con poderes sagrados. Tal es el sacerdote. Cristo lo fue, como hemos dicho, por la unión hipostática. El mismo, su cuerpo, fue el objeto sensible, la hostia o víctima del sacrificio, ofrendada e inmolada para el perdón de los pecados (cf. Ef. 5, 2; Rom. 4, 25; Gal. 1, 4). El ejercicio del sacerdocio de Cristo se centra en la inmolación de la vida del Hijo de Dios, llevada a cabo por el mismo Cristo en cuanto hombre, para la salvación del género humano. Pero el hombre Cristo no hubiese tenido la facultad de inmolar la vida del Hijo de Dios en honor del Padre, si no fuera por la unión hipostática.

El Verbo de Dios unido a la humanidad de Cristo confiere a su sacrificio un valor infinito e inamisible. Jesucristo fue siempre sacerdote, incluso en el triduo de su muerte, puesto que ni su alma ni su cuerpo, separados entre sí, dejaron de estar unidos con el Verbo divino (22). Y una vez resucitado, llevó como trofeo sus llagas, signos de la victoria, y está presente por toda la eternidad frente a su Padre intercediendo por nosotros: "Cristo, constituido Pontífice de los bienes futuros, entró una vez para siempre en un tabernáculo mejor y más perfecto, no hecho por manos de los hombres, esto es, no de esta creación, ni por la sangre de los machos cabríos y de los becerros, sino por su propia sangre entró en el santuario, realizada la redención eterna" (Hebr. 9, 11-12). Porque Jesucristo "por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio perpetuo. Y es, por tanto, perfecto su poder de salvar a los que por El se acercan a Dios, y siempre vive para interceder por ellos" (Hebr. 7, 24-25).

(21) Cf. *ibid.* III, 22, 4; 63, 5.

(22) Cf. *ibid.* III, 50, 4, ad 3.

c. El celibato

Hemos visto cómo Cristo se encarnó para realizar una función sacerdotal. No faltan quienes sostienen la necesidad de que el sacerdote sea casado. En su Encíclica sobre el Celibato, Pablo VI expresa algunas de las objeciones que se suelen poner: evitar las ocasiones de infidelidad, dar un testimonio más acabado del evangelio (23), "una serie interminable de dificultades se presentarán a los que 'no... entiendan esta palabra' (Mt. 19, 11), no conocen u olvidan el 'don de Dios' (Jn. 4, 10) y no saben cuál es la lógica superior de esta nueva concepción de la vida, y cuál su admirable eficacia, su exuberante plenitud" (24).

Cristo y el matrimonio. Es un hecho histórico: Cristo vivió célibe. Este estado asumido no lo limitó ni le impidió ofrecer un acabado testimonio del mensaje evangélico. No que minimizase para nada la grandeza del matrimonio. A la samaritana le mostró la falsedad de su vida (viviendo con quien no era su marido), y cuando le preguntaron si era lícito repudiar a su mujer, respondió exaltando la idea primigenia de la indisolubilidad matrimonial. Más aún, elevó al matrimonio al rango de sacramento, haciendo de él una vocación a la santidad, dándole la bendición y los medios sobrenaturales para alcanzarla.

Asimismo el hecho de que haya vivido durante treinta años en el hogar de Nazaret, manifiesta la importancia que le atribuía a la vida de familia en el plan redentor. Vivió sujeto a su Madre y a su padre adoptivo, San José. Su primer milagro lo realizó en unas bodas, en Caná de Galilea, movido a compasión por influjo de su Madre. Pero hay un episodio, en la infancia del Señor, que nos manifiesta la limitación de la familia. Jesús se había perdido, y cuando su Madre lo encuentra entre los doctores de la ley, Jesús le dice: "¿Por qué me buscáis? ¿No sabíais que yo debía estar en las cosas de mi Padre?" (Lc. 2, 49). Este episodio aislado, de la vida oculta del Señor, nos enseña que nada debemos anteponer a la voluntad de Dios, que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres. La sujeción debida a los padres nunca puede estar por encima de la que se le debe a Dios. Jesús fue obediente a María Santísima y a San José, pero sabía por sobre todo que venía a cumplir la voluntad del Padre Eterno, hasta la muerte en cruz.

Cristo célibe. Para el mejor cumplimiento de la voluntad de su Padre, Cristo asumió un estado. Su presencia entre los hombres fue la de una persona célibe. Si Cristo aún no se hubiese encarnado, podríamos organizar una encuesta para ver cuáles son las preferencias acerca del estado más apto para la misión redentora. Pe-

(23) Cf. Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, 9.

(24) *Ibid.* 12.

ro ya realizada la Encarnación, no nos es lícito hacerlo, y perderíamos el tiempo planteando objeciones o conveniencias. Dios, Sabiduría infinita, eligió tal estado y, una vez descubierto por nosotros, sólo nos toca contemplar tal don, su excelencia, eficacia y plenitud. Desde toda la eternidad, Dios planeó y determinó cuáles serían los medios y el precio de nuestra redención. Quiere decir que, desde toda la eternidad, estaba previsto que el Sumo y Eterno Sacerdote fuese célibe. Considerando el plan divino con visión sobrenatural, advertimos cuán precioso le fue al Señor el "don" del celibato, y cuánto bien nos ha reportado a nosotros. Lejos de separarse de los hombres, lo ha unido más a cada uno en particular, sin distinción de raza o sexo.

Es característica la reacción de Jesús cuando le anuncian que unos parientes suyos estaban allí para llevarlo de vuelta a Nazaret: "Aquí afuera están tu madre y tus hermanos y hermanas, que te buscan". El les responde: "¿Quién es mi madre y mis hermanos? Y volviendo su mirada a quienes se hallaban sentados alrededor de El, exclamó: Estos son mi madre y mis hermanos. Quienquiera cumple la voluntad de Dios, ese es mi hermano, mi hermana y mi madre" (Mc. 3, 31-35). No hay en estas palabras desprecio alguno hacia su Madre ni hacia la formación de un hogar, sino la manifestación de su plan (25). Afirmando que quien hace la voluntad de Dios es para El hermano, hermana o madre, Cristo manifiesta que si se sustrae de formar un hogar lo hace con la intención de instituir una familia más numerosa. Vivir en el celibato le facilitó fundar una familia universal, la de aquellos que cumplen la voluntad del Padre celestial.

Cristo es la cabeza de una familia superior, engendrada en el cumplimiento de la voluntad del Padre. El es el Esposo del Cuerpo Místico, la Iglesia. El estado asumido fue el mejor medio para entregarse totalmente al cumplimiento de su misión. Esta fue la de dejar los medios en orden a que todos los hombres pudiesen atreverse a proclamar a Dios "Padre nuestro". Para tal fin, Cristo tendría que caer bajo el "sopor" de la muerte en cruz, y de su costado abierto dejar paso al nacimiento de la nueva Eva, la Iglesia, su Esposa virgen nacida de su costado virginal.

El amor infinito a su Padre y la sublime misión que había venido a cumplir, no le hizo difícil y violento la elección del mejor estado para alcanzarlo. Nos relata el Génesis que cuando Dios creó a Adán, éste no encontró consuelo en toda la creación (cf. Gen. 2, 20) hasta que de su costado surgió quien era carne de su carne. Cristo es el nuevo Adán, que "amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo por ella, para santificarla, purificándola... y presentársela

(25) Cf. Jean Galot, "El celibato sacerdotal a la luz del celibato de Cristo", en *Criterio* 1582 (1969) 722-726, especialmente 723.

resplandeciente a sí mismo; sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada... El que ama a su mujer se ama a sí mismo... la alimenta y la cuida con cariño, lo mismo que Cristo a la Iglesia, pues somos miembros de su cuerpo... Gran misterio es éste, lo digo respecto a Cristo y a la Iglesia" (Ef. 5, 25 ss.). El amor a su misión —engendrar a la Iglesia, su Esposa—, lo llevó a tener por "nada" todo lo demás. No encontró consuelo sino en el Padre eterno, y en el ansia constante de recibir el bautismo de sangre y beber el cáliz del dolor. A ello había venido. Sería el momento de su gloria, el cumplimiento de su suprema función sacerdotal. Se encarnó para ser sacerdote, y cumplir tal oficio en su sacrificio redentor. Aquí purificaría y santificaría a su Esposa, entregándose por Ella hasta la muerte y muerte de cruz.

El celibato de Cristo funda el celibato de la Iglesia, nacidos ambos de un acto de amor. Leemos en un texto del Concilio: "La gracia multiplica con fuerza divina las exigencias del amor que, cuando es auténtico, es total, exclusivo, estable y perenne, estímulo irresistible para todos los heroísmos. Por eso la elección del sagrado celibato ha sido considerada siempre en la Iglesia como señal y estímulo de caridad" (26). Pablo VI veía en él "la señal de un amor sin reservas, el estímulo de una caridad abierta a todos" (27). Cristo fue el primero en cumplirlo. Su amor por la salvación de las almas, su ansia por desposarse con su Iglesia, lo llevó hasta la exclusividad, hasta la entrega de sí. "Nadie tiene mayor amor —nos ha dicho— que el que da su vida por sus amigos. Vosotros sois mis amigos, si hacéis lo que yo os mando" (Jn. 15, 13-14).

El amor del Señor exige una respuesta de parte del hombre. No nos es lícito permanecer indiferente. Pero para ello debemos permitir que El cambie nuestro corazón de piedra en un corazón de carne (cf. Jer. 31, 33 s.; Ez. 36, 25 s.). Necesitamos del "don" del Espíritu Santo para poder amar (cf. Rom. 5, 5), sabiendo que "el amor de Cristo nos apremia al pensar que, si uno murió por todos, todos por tanto murieron. Y murió por todos, para que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó por ellos" (2 Cor. 5, 14-15). No en vano dijo Cristo que no todos entenderían este lenguaje, sino aquellos que fuesen llamados. No podemos responder al amor de Dios si no cambiamos nuestros corazones; tampoco podremos entender el "don" del celibato si no lo entendemos como bajado del cielo. Gracias a este "don" podremos vivir en la imitación más perfecta del Señor, podremos vivir totalmente para Dios. De esta manera queda restaurada la primera armonía, destruida por la soberbia de nuestros primeros padres.

(26) *Lumen Gentium*, 42.

(27) Pablo VI, *Enc. Sacerdotalis coelibatus*, 24.

3. EL SACERDOTE CATOLICO, CELIBE

"Todo Sumo Sacerdote es tomado de entre los hombres..." (Hebr. 5, 1). Dentro de los requisitos para ser sacerdote está el de ser hombre, pero la expresión "tomado" manifiesta también su condición de consagrado. El fin principal de esta consagración será el de ofrecer ante Dios sacrificios y oblaciones por los hombres. Ya en el Antiguo Testamento, el contacto con la santidad divina exigía del sacerdote ritos de purificación. Dios le ordena a Moisés establecer una línea de demarcación de lo sagrado, que no habrían de traspasar ni los hombres ni los animales (cf. Ex. 19, 12), mientras duraba la teofanía. Y aun para presenciarla de lejos, el pueblo debía purificarse, lavando sus vestidos y absteniéndose de la vida conyugal (cf. vv. 10, 15). "Si ya los sacerdotes del Antiguo Testamento —dice Pío XII—, durante el tiempo en que se ocupaban en el servicio del templo, se abstenían del uso del matrimonio, para no contraer como los demás una impureza legal (cf. Lev. 15, 16; 22, 4; 1 Sam. 21, 5) ¿cuánto más puesto en razón es que los ministros de Jesucristo, que diariamente ofrecen el Sacrificio eucarístico, posean la perpetua castidad?" (28).

Hemos visto cómo, después del pecado de Adán, las facultades inferiores de la naturaleza humana resisten a la recta razón y a veces impelen al hombre a lo que no es honesto (29). La abstinencia carnal permanente en el sacerdote, le facilita la victoria sobre las apetencias, tan fuertes, de la carne. "Fácilmente se comprende por qué —enseña Pío XII— los que desean consagrarse al divino servicio, abrazan la vida de virginidad como una liberación para más plenamente servir a Dios y contribuir con todas sus fuerzas al bien de los prójimos" (30). Las exigencias de la vida matrimonial, el buscar agradarse mutuamente (cf. 1 Cor. 7, 32), y el afán por adquirir los bienes terrenales necesarios para la manutención, impedirían al sacerdote tener un corazón unificado para las cosas de Dios; "el abstenerse completamente del matrimonio, desembaraza al hombre de pesadas cargas y graves obligaciones". A continuación el Papa, comentando 1 Cor. 7, 32, advierte que el Apóstol Pablo no condena al esposo que se preocupa de su esposa, sino más bien afirma que "su corazón en el matrimonio se halla dividido entre el amor del cónyuge y el amor de Dios, y que, en fuerza de las obligaciones del matrimonio, se ven atormentados por cuidados que difícilmente les permite darse a la meditación de las cosas de Dios" (31).

(28) Enc. *Sacra virginitas*, 15.

(29) Cf. *ibid.* 14.

(30) *Ibid.* 13.

(31) *Ibid.*

a. Novedad

Cristo nos trajo la "novedad" de su mensaje, tanto en lo que hace al matrimonio, elevándolo al nivel de sacramento, como en lo que se refiere al sacerdocio. Escribe Pablo VI: "Cristo, Mediador de un testamento más excelente (cf. Hebr. 8, 6), ha abierto también un campo nuevo, en el que la criatura humana, adhiriéndose total y directamente al Señor, y preocupada solamente de El y de sus cosas (cf. 1 Cor. 7, 33-35), manifiesta de modo más claro y completo la realidad, profundamente innovadora del Nuevo Testamento" (32).

Hemos visto cómo, en virtud de la Encarnación, Cristo fue constituido Sacerdote y Mediador para cumplir su misión redentora. Pues bien, "en plena armonía con esta misión, Cristo permaneció toda la vida en el estado de virginidad, que significaba su dedicación total al servicio de Dios y de los hombres" (33). Lo que el Sumo y Eterno Sacerdote tiene por propio poder, los llamados por El lo poseen por participación, marcados por el carácter sacramental. El sacerdote es más que un imitador de Cristo, es "alter Christus". La Iglesia, por el poder recibido de Dios, pone las condiciones que en el sacerdote se requieren para que pueda seguir al Señor en una imitación más perfecta y acabada (34).

Pablo VI ha escrito: "El sacerdocio cristiano, que es nuevo, solamente puede ser comprendido a la luz de la novedad de Cristo, Pontífice y Sumo y Eterno Sacerdote, que ha instituido el sacerdocio ministerial, como real participación de su único sacerdocio... introduciendo en el tiempo y en el mundo una forma nueva, sublime y divina de vida, que transforma la misma condición terrena de la humanidad (cf. Gal. 3, 28)" (35). El celibato sólo es comprensible a la luz de una visión cristológica, único punto de referencia que nos permite captar toda su riqueza. Desgraciadamente no pocos teólogos de hoy parecieran pretender una teología independiente de Dios, que gire alrededor del hombre. De un Dios trascendente e inabarcable pasan a la consideración de un hombre que no pareciera tener su principio y su finalidad sino en sí mismo. En este vuelco de la teología a una antropología sin Dios, el celibato está de más. Limitarse a considerarlo desde un punto de vista puramente humano es desdibujar, desvalorizar, el "nuevo modo" de vida traído por Cristo. Es cierto que el Papa constantemente está hablando del hombre, busca rescatarlo, ya que es él el objeto de la redención de Cristo. Pero este "humanismo nuevo" que procla-

(32) Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, 20.

(33) *Ibid.* 21.

(34) Cf. *ibid.* 15.

(35) *Ibid.* 19.

ma, es un humanismo cristiano, es un humanismo teocéntrico (36). El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, "está llamado a trascender el universo" (37). El hombre que conoce, ama y apetece su fin, que es Dios, hace todas sus reflexiones a la luz de la revelación.

El celibato viene de lo alto, es un "don", nos habla de un origen sobrenatural. También su finalidad es sobrenatural, ya que se da por el "reino de los cielos". Nos habla de un acto de pertenencia a Dios, ya que el célibe es un consagrado, "tomado de los hombres". Cuando el sacerdote, gracias al don del celibato, penetra en la intimidad de Dios, se vuelca desde allí con mayor abnegación y con más intensa caridad hacia los hombres. Del sentido cristológico del celibato se desprende su valor sociológico o eclesial. Volcado hacia Dios, el célibe se vuelve hacia el hombre, para implantar en él el reino de los cielos, reino de gracia, reino de santidad, reino de vida divina.

Concluyamos con Pablo VI: "Es, pues, el misterio de la novedad de Cristo, de todo lo que El es y significa; es la suma de los altos ideales del Evangelio y del reino; es una especial manifestación de la gracia que brota del misterio pascual del Redentor, lo que hace deseable y digna la elección de la virginidad, por parte de los llamados por el Señor Jesús, con la intención, no solamente de participar de su oficio sacerdotal, sino también de compartir con El su mismo estado de vida" (38).

b. Plenitud de amor

"Hay también quien insiste en la afirmación según la cual el sacerdote, en virtud de su celibato, se encuentra en una situación física y psicológica antinatural, dañosa al equilibrio y a la maduración de su personalidad humana" (39), escribe Pablo VI. Nos hemos detenido en mostrar la realidad humana de Cristo, y por ella de su ser sacerdotal y pontifical. Siendo hombre, ha elegido y nos ha enseñado un nuevo estado de vida, un estado que es superior al matrimonio (40).

Los contemporáneos de Jesús decían de El que enseñaba con sabiduría... pero también los fariseos, saduceos y letrados conocían profundamente las Escrituras Sagradas. Sin embargo había una gran diferencia. El Señor dijo de ellos: "Haced lo que dicen, no lo que hacen". Cristo, en cambio, predicaba lo que vivía. Su doctrina

(36) Cf. Victorino Rodríguez, O.P., "El humanismo teocéntrico del Papa", en *Iglesia-Mundo* 249 (1983) 8-9.

(37) Juan Pablo II, Mensaje al pueblo español el día de Santa Teresa de Jesús, incluido en *Mensaje de Juan Pablo II a España*, BAC, popular, Madrid, 1983, p. 100.

(38) Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, 23.

(39) *Ibid.* 10.

(40) Cf. Pío XII, Enc. *Sacra virginitas*, 16.

era convincente porque El mismo era la Sabiduría divina y porque practicaba su doctrina. Jamás pudieron hacerle algún reproche valioso o encontrado en actitud contradictoria. Pues bien, Cristo nos enseñó el valor del nuevo estado —el estado de celibato— por sus palabras y por su ejemplo. El, que es la fuente del "nuevo sacerdocio", vivió célibe; de lo que debemos deducir que el mejor estado para el sacerdote será el que Cristo mismo adoptó. Si todo cristiano tiene que ser otro Cristo en el mundo, cuánto más lo deberá ser quien, por el carácter sacerdotal, ha sido llamado a la identificación con el Sacerdote Supremo, cuánto más deberá "tratar" con El e "imitar" sus virtudes sacerdotales.

"La respuesta a la vocación divina —enseña Pablo VI— es una respuesta de amor al amor que Cristo nos ha demostrado de manera sublime (cf. Jn. 15, 13; 3, 16) ... La gracia multiplica con fuerza divina las exigencias del amor, que, cuando es auténtico, es total, exclusivo, estable y perenne, estímulo irresistible para todos los heroísmos. Por eso la elección del sagrado celibato ha sido considerada siempre en la Iglesia como señal y estímulo de caridad" (41); señal de un amor sin reservas, estímulo de caridad abierta a todos" (42). Toda renuncia es "nada" cuando el amor es grande y el fin sublime. La aceptación del celibato es libertad para aquellos que tienen puesta su mirada en el cielo, en los bienes que perdurarán eternamente; esos tales no sufrirán la corrupción (cf. Gal. 6, 8). Quien sólo ve en el celibato lo que hay de renuncia a profundas inclinaciones de la naturaleza, y, jugando con los afectos, busca en compensación todo aquello que puede agradarle sin llegar al pecado mortal, éste sentirá sobre sí una carga pesadísima. Quien, por el contrario, ve en el celibato una libertad que le ayuda a superar la lucha de "la carne contra el espíritu" (Gal. 5, 16), superando lo corpóreo para entrar en el orden de lo angélico, éste fácilmente se abrazará con él y terminará experimentando la paz y felicidad que es propia de los seres superiores.

Una virtud es más perfecta que otra cuanto más une al que la practica con Dios. Por eso la caridad es la virtud por excelencia, ya que guía todo el organismo sobrenatural. El celibato es un medio, no exigido a todos sino a los llamados, para que el hombre pueda unificar sus afectos y orientarlos totalmente hacia Dios, sin división del corazón. "Bienaventurados los limpios de corazón —dijo el Señor— porque verán a Dios" (Mt. 5, 8).

c. Signo

"Vi, y he aquí el Cordero, que estaba sobre el monte de Sión, y con El ciento cuarenta y cuatro mil, que llevan su nombre y el nom-

(41) *Lumen Gentium*, 42.

(42) Enc. *Sacerdotalis coelibatus*, 24.

bre de su Padre escrito en sus frentes... y cantaban un cántico nuevo... los que fueron rescatados en la tierra. Estos son los que no se mancharon con mujeres y son vírgenes. Estos son los que siguen al Cordero doquiera que va. Estos fueron rescatados de entre los hombres, como primicias para Dios y para el Cordero, y en su boca no se halló mentira, son inmaculados" (Ap. 14, 1. 3-5).

Cristo vino para restaurar el estado original, para rectificar los caminos errados de los hombres, mostrándonos dónde está nuestro principio y fin, nuestro alfa y omega. Estando toda nuestra vida ordenada a gloria y alabanza de la Santísima Trinidad, Cristo nos da la posibilidad, por su gracia, de elevar nuestra mirada a Dios, vivir delante de su presencia, en su amistad. Cristo viene del Padre y va hacia el Padre. Vive para el Padre y encuentra en El toda su felicidad y consuelo. Su gran mensaje fue la revelación de la existencia de su Padre, de Quien viene por generación eterna; se encarna para cumplir su voluntad, y en la cruz, una vez cumplida su misión, le entrega su espíritu.

Llamados a ser hijos de Dios, herederos de Dios, coherederos con Cristo (cf. Rom. 8, 14 ss.), todos los cristianos somos llamados a tener la mirada fija en el cielo, donde está Cristo sentado a la diestra de Dios Padre, de donde vino, y donde ahora reina por los siglos de los siglos (cf. Act. 2, 34; Rom. 8, 34; Ef. 1, 20 s.; 1 Pe. 3, 22; Ap. 5; 3, 31; 5, 6; 7, 17). Puestos nuestros ojos en el cielo y no edificando castillos de naipes en la tierra, buscaremos como la cierva esas aguas vivas y no encontraremos reposo hasta hallarlas (cf. Ps. 42).

El sacerdote continúa la obra redentora del Señor. Con su vida manifiesta al mundo la suprema dignidad del hombre, llamado a lo eterno. Todos sus pensamientos estarán dirigidos hacia lo alto. El celibato le da la libertad de poder, indivisamente, dedicarse con la integridad de su ser, a la misión del Padre celestial. Su mismo estado es ya de por sí una llamada constante, dirigida a los hombres, para indicarles su destino último. El matrimonio, como su función procreadora, manifiesta al hombre peregrino; el celibato, al hombre celeste: "Los hijos de este mundo toman mujer o marido; pero los que alcancen a ser dignos de tener parte en el otro mundo y en la resurrección de entre los muertos, ni ellos tomarán mujer ni ellas marido, ni pueden ya morir, porque son como ángeles y son hijos de Dios, siendo hijos de la resurrección" (Lc. 20, 34 s.).

El celibato refleja la restauración de la armonía original. Que es posible para el hombre sujetarse totalmente a Dios y encontrar en ello consuelo y felicidad. Que lo más digno y elevado que puede hacer el hombre es "orar", poner su mente y sus afectos en Dios, su Padre. Que el alma, en su sublime afán por alcanzar la intimi-

dad con El, está dispuesta a privarse de los placeres del cuerpo, ya que "la carne va contra el espíritu, y el espíritu contra la carne, como antagónicos que son" (Gal. 5, 17), para poder sembrar en el espíritu y cosechar vida eterna (cf. Gal. 6, 8; Jn. 3, 6). Y, por último, que sabiéndose peregrino, menos-precie los bienes de la tierra por tan alto Bien.

"Que el mismo Dios de la paz os consagre totalmente y que todo vuestro ser, alma y cuerpo, sea custodiado sin reproche hasta la Parusía de nuestro Señor Jesucristo" (1 Tes. 5, 23).

P. GASTON DEDYN



ORDENACIONES

PRESBITERADO

REINALDO ANZULOVICH. Nació el 12 de Julio de 1953 en San Luis. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario Mayor de Paraná. Fue ordenado el 24 de Abril de 1983, en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan Rodolfo Laise, para la Diócesis de San Luis.

RUBEN TULA. Nació el 17 de Setiembre de 1957 en San Luis. Cursó sus estudios de Filosofía y Teología en el Seminario de Paraná. Fue ordenado el 2 de Julio de 1983, en la Catedral de San Luis, por la imposición de manos de Mons. Juan Rodolfo Laise, para la Diócesis de San Luis.

MINISTERIOS

ACOLITADO

Lo recibieron, el 4 de Junio del presente año el seminarista HUGO CAPPELO, de la Arquidiócesis de Santa Fe; el 29 de Junio los seminaristas JOSE MARIA BUSTAMANTE, CARLOS ARTURO FERRERO, HECTOR RAUL ESPINOZA, CARLOS ROBERTO GIMENO, NESTOR KRANEVITTER, HUMBERTO SANTIAGO PEREZ y CESAR JESUS SCHMIDT, de la Arquidiócesis de Paraná; el 7 de Agosto el seminarista HERNAN GONZALEZ CAZON, de la Diócesis de Añatuya.

LECTORADO

Lo recibieron, el 30 de Abril el seminarista DUILIO LEONARDO PRADOLINI, de la Arquidiócesis de Santa Fe; el 29 de Junio los seminaristas LUIS ALFREDO ANAYA, JORGE HORACIO CALDERON, LUIS GONZALEZ GUERRICO, MAXIMO LEONARDO HERGENREDER, JOSE MARIA PINCEMIN y BENITO LUIS VERNAZ, de la Arquidiócesis de Paraná; el 15 de Octubre los seminaristas OSCAR BELL, MARIO RODOLFO BONABOTTA y MARIO JOSE LEIKER, de la Diócesis de Concordia.

ADAN Y NOSOTROS

Una historia olvidada

"A la luz de esta Revelación, tanto la sublime vocación del hombre cuanto la profunda miseria que padece encuentra su razón última" (Gaudium et Spes, 13).

INTRODUCCION

Somos "hijos de Adán" (1). De un solo hombre, Dios sacó todos los hombres, resultando así una real unidad y solidaridad del género humano en nuestro común progenitor. Esto ha de ser tenido en cuenta para entender al hombre, al hombre real y concreto, al hombre existencial. Con gran vigor se expresaba S. Ambrosio: "Fuit Adam et in illo fuimus omnes; periit Adam et in illo omnes perierunt" ("Fue creado Adán y en él estábamos todos; pereció Adán y en él todos perecieron"). La historia de Adán es nuestra propia historia. Nadie puede decir que conoce al hombre analizándolo solamente en sí mismo. Nos acabaría pareciendo contradictorio, como piensan los existencialistas ateos, y por lo tanto, un absurdo. O tendríamos que fraccionarlo: la parte buena es la que corresponde al espíritu y la mala a la carne. Estos tiempos de antropocentrismo son lo suficientemente individualistas para desconocer los vínculos con nuestro padre común. Y lo suficientemente colectivistas para pensar que la persona no existe, que el ser individual es un ser "abstracto" y sólo es real en su clase social, definiéndose por el "conjunto de relaciones socio-económicas de clase". Hay que estudiar al "hombre histórico", al hombre "situado en la historia", como tanto ha insistido la filosofía contemporánea. Pero si se quiere tomar en serio esta tarea es menester remontarse hasta Adán y no sólo rastrear sus relaciones actuales o retroceder en la historia hasta perderlo en alguna caverna en la noche de los tiempos (o en la noche de los antropólogos). La corta biografía del primer hombre es el prólogo obligado de cualquier otra biografía o de cualquier libro de Historia. En resumen, no se entiende al hombre sin Adán.

Es más. Si el hombre actual es incomprensible sin Adán, ambos quedan aún en la niebla sin Cristo. Será S. Pablo el que genialmente nos señalará, en el seno de su visión teológica de la histo-

(1) Ps. 61, 10; 90, 3.

ria, la centralidad de Cristo que ha "recapitulado" todas las cosas, "las del cielo y las de la tierra" disgregadas por obra de Adán (2). Es decir: "El misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado. El que es 'imagen del Dios invisible' es también el hombre perfecto, que ha devuelto a la descendencia de Adán la semejanza divina, deformada por el primer pecado" (3).

Pero surge un problema: ¿cómo llegar hasta Adán para conocerlo? Muchos están convencidos de que es un problema de arqueólogos, de buscadores de huesos. Como si pudiésemos conjeturar algo en la hipótesis de encontrar su esqueleto. Aquí no bastan las simples ciencias experimentales, la sola razón. Por dos motivos. El primero, porque en el hombre hay algo que excede la razón y la experiencia, y así su luz es impotente para sondearlo; hay una distancia formal, esencial, que es infranqueable. El segundo, porque aun aquello que está al alcance de la ciencia, le escapa por la distancia física e histórica del objeto. Ni la arqueología, ni la antropología cultural llegan a tocar a Adán de cerca. Dice S. Tomás que "en lo que supera la naturaleza creemos por la autoridad divina"; por consiguiente habrá que emplear necesariamente el camino de la Revelación sobrenatural.

Reconocemos que no todo es tan fácilmente inteligible en el tema. ¿Cómo es posible que la falta del primer hombre sea también mía? ¿Hasta dónde estamos vinculados en la culpa? ¿Puede haber culpa heredada? ¿De qué manera me tocan los efectos penales de Adán? Ciertamente que en el centro de la cuestión hay un misterio, que como tal debe ser aceptado. Por el terco empeño de simplificarlo o racionalizarlo, lo único que se consigue es desplazarlo a otras zonas. "El hombre, ha dicho Pascal, es más inconcebible sin este misterio que lo que este misterio es para el hombre".

El estudio del pecado original ha tenido un desarrollo histórico. El primer gran teólogo que debió hacer precisiones, logrando una síntesis brillante, fue S. Agustín. Sin embargo, en su afán por rebatir a los pelagianos, no dejó clara la relación del pecado con la concupiscencia. Luego, con lectura parcializada, Lutero, Bayo y Jan-senio hicieron pie en S. Agustín para identificar el pecado original con la misma concupiscencia, concluyendo en la imposibilidad de que pudiese ser borrado, y afirmando por tanto que éramos dignos de ser aplastados por un Dios cruel y justiciero. Fueron en verdad los teólogos medievales los auténticos continuadores de la obra de S. Agustín. Teniendo en cuenta los trabajos de un filón de la tradición griega del Pseudo-Dionisio, bien digeridos por S. Anselmo, elaborarían una serena síntesis que ciertamente culmina con S. Al-

(2) Cf. Ef. 1, 3-14; Rom. 5, 12-19; 8,20; 1 Cor. 15, 22.45.

(3) Conc. Vat. II, Gaudium et Spes, 22; Juan Pablo II, Enc. Redemptor Hominis, 4.

berto Magno, S. Buenaventura y S. Tomás de Aquino. El Concilio de Trento tomará de esta providencial herencia, como antiguamente lo habían hecho los de Cartago y Orange con S. Agustín.

Las discusiones de los primeros siglos giraban en torno a la interpretación de los textos de la Escritura y la Tradición. A partir del siglo XVIII se cambia la perspectiva. Los tiempos del racionalismo, el iluminismo, el enciclopedismo, no querían contar más que con la razón para sus investigaciones. Así, a Juan Jacobo Rousseau le resultaba incomprensible este "dogme cruel", asegurándonos cándidamente que "l'homme est naturellement bon". La miopía racionalista, introducida ya en la teología protestante por Schleiermacher, pasaba al campo católico con el movimiento modernista. El error racionalista desembocó finalmente en dos principios suicidas: el agnosticismo y el subjetivismo de la "inmanencia vital". Con esto no sólo se borran los límites de lo natural y sobrenatural sino que se pierde sencillamente el contacto con toda la realidad.

Hoy nos encontramos con un mundo apóstata. No es sólo un mundo sin Dios, sino toda una religión secularizada, invertida, antropocéntrica, la que se está gestando. "La religión del Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión del hombre que se hace Dios" (4). Frente a un "occidente cristiano" débil y vulnerable, y un cristianismo acomplejado y dubitativo, ha investido, con fuerza e inteligencia bien provista de un aparato armado, para sustituir, casi sin gritos de alarma, a la verdadera Iglesia de Cristo. Aparecen así, siniestramente, a continuación de su negación, los sustitutos secularizados del dogma, la moral y el culto. El marxismo encuentra su dogma del "pecado original" en la propiedad privada, fuente de "alienación" del hombre. Freud cuenta una historia tan insólita que vale la pena transcribir:

"El padre de la horda primitiva se había reservado, como despota despiadado, la posesión de todas las mujeres, matando y expulsando a sus hijos como peligrosos rivales. Un día los hijos se reunieron, mataron al padre, que había sido su enemigo, pero también su ideal, y comieron su cadáver. Después del delito ninguno de los hermanos pudo llegar a poseer la herencia paterna, porque cada uno se lo impedía al otro. Bajo la influencia de tal fracaso y del arrepentimiento, aprendieron a soportarse el uno al otro, uniéndose en un clan fraterno, regidos por los principios del totemismo —encaminados a impedir la repetición del delito— y renunciaron a la posesión de las mujeres, causa de la muerte del padre. El banquete totémico sería la ceremonia conmemorativa del monstruoso asesinato del cual derivaría la conciencia humana de la culpa (pecado original), punto de partida de la organización social de la cual, a su vez, tomaría origen la religión y las restricciones morales. Esta teoría de la religión arroja una luz especial sobre el fundamento psicológico del cristianismo, en

(4) Pablo VI, Alloc. del 7 de diciembre de 1965, durante la sesión pública de clausura del Conc. Vaticano II.

el cual subsiste sin ninguna mixtificación la ceremonia del banquete totémico en el Sacramento de la Comunión" (5).

Para los primeros habrá un redentor, o mejor, una "clase redentora": el proletariado, que, víctima inmaculada, "asumirá" la naturaleza humana para llevarla hasta el estado final de transformación "cualitativa" (6). Para los freudianos, el hombre será redimido por el psicoanálisis, que quitará el "sentimiento neurótico de culpa". En el seno mismo de la Iglesia, Pío XII daba su voz de alarma, enumerando entre los diez errores más graves de estos tiempos, la negación del pecado original (7). Negado este concepto, "a nadie se le oculta que ya no queda lugar para Jesucristo, para la Iglesia, para la gracia... en suma, que todo el edificio de la fe se destruye hasta en sus mismos fundamentos" (8). Sustituido este concepto, aparecerán "otros" redentores en nombre de Cristo, o se hará de Cristo un psicoterapeuta en acción o un revolucionario. Según sea el mal será el redentor.

I. EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL Y LA CAIDA

1. EL ESTADO DE JUSTICIA ORIGINAL

Sea cual fuere el alcance que se le dé al sentido verdaderamente histórico que tienen los once primeros capítulos del Génesis, no pueden caber dudas de que allí se habla de un estado de rectitud, integridad, familiaridad con Dios, y felicidad del primer hombre, Adán, en los albores de la creación. A tal estado la teología lo ha llamado de "inocencia" o, a partir de S. Anselmo, en el siglo XII, de "justicia original".

¿En qué consistía tal estado? Los Padres y Doctores de la Iglesia, con sagaz y piadosa penetración, habían leído aquel versículo de la Escritura: "Deus fecit hominem rectum" ("Dios hizo al hombre recto") (9), y entendido en su sentido más hondo ("sensu pleniore") que se estaba describiendo la situación de Adán. Concluían así unánimemente que lo esencial de aquel estado consistía en ser un "estado de rectitud". Así, por ejemplo, S. Agustín:

"Dios, como está escrito, hizo al hombre recto, y por consiguiente, con una voluntad buena, porque sin voluntad buena no sería recto" (10).

(5) S. Freud, *Mia vita e opera*, Roma, 1948, p. 131; cit. por Pericle Felici en *El pecado en la filosofía moderna*, Rialp, Madrid, 1963, pp. 157-158.

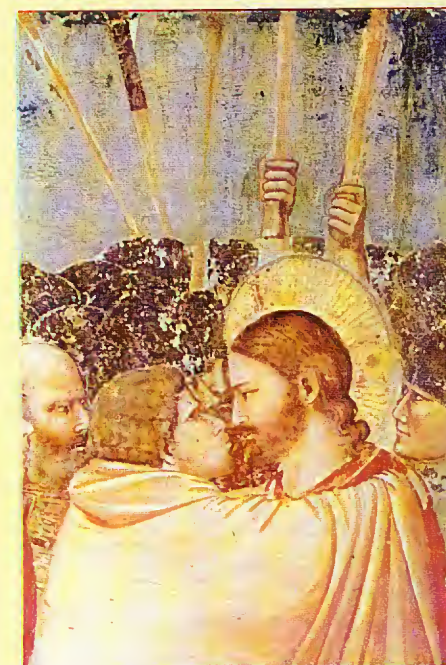
(6) Ver el excelente trabajo de Dennis Cardozo Birito: "Redención y transfiguración en Carlos Marx", en *Mikael* 26 (1981) 53-75.

(7) Enc. *Humani Generis*, 13.

(8) S. Pío X, Enc. *Ad Diem Illud*, 12.

(9) Eclo. 7, 30.

(10) *De Civitate Dei*, XIV, 11, 1.



Se trataba, sin duda, de una rectitud total: del hombre interior, del hombre exterior; del hombre en sus múltiples relaciones: con Dios, consigo mismo, con los demás y con la creación. De esto nos habla S. Alberto Magno:

"Se entiende por justicia original un orden de rectitud de las fuerzas inferiores a las superiores, de las superiores a Dios, del cuerpo al alma y del mundo al cuerpo. En este orden fue creado el hombre" (11).

El Magisterio de la Iglesia se había expresado ya en el siglo IX con palabras semejantes:

"Dios creó al hombre recto, sin pecado, con libre albedrío y lo puso en el Paraíso, y quiso que permaneciera en la santidad de la justicia" (12).

Luego el Concilio de Trento agregará que Adán había sido "constituido en santidad y justicia" (13).

Pero el estado de rectitud del primer hombre, en el cual fue creado, ¿era sobrenatural o simplemente con su naturaleza reforzada por dones especiales, llamados preternaturales? (14). Esta duda, nacida en el medioevo, divide las escuelas. Hugo de San Víctor, Alejandro de Hales y S. Buenaventura se inclinan por la segunda alternativa. Luego de un acto virtuoso, puesto con una gracia actual, habría conseguido el estado sobrenatural. La otra corriente, que está mejor fundada en los Padres de la Iglesia, es la defendida por S. Tomás con buenas razones:

"Pero que fue creado también en gracia, como otros sostienen, parece exigirlo la rectitud del estado primitivo, en el cual, según el Eclo., **Dios hizo al hombre recto**. En efecto, esta rectitud consistía en que la razón estaba sometida a Dios; las facultades inferiores a la razón, y el cuerpo al alma. La primera sujeción era causa de las otras dos, ya que, en cuanto que la razón permanecía sujeta a Dios, se le sometían a ella las facultades inferiores, como dice S. Agustín. Pero es manifiesto que esta sujeción del cuerpo al alma y de las facultades inferiores a la razón no era natural; de serlo hubiera permanecido después de haber pecado... Por donde la primera sujeción, por la que la razón se subordinaba a Dios, no era sólo natural, sino un don sobrenatural de la gracia, ya que el efecto no puede ser superior a la causa" (15).

Se trata pues de un verdadero estado de rectitud o de justicia

(11) In IV Sent., II, dist. 16, ad 5. También Alej. de Hales, Summa Sent., II, q. 122, 10; S. Buenaventura, In IV Sent., II, dist. 19, 3, q. 1, ad 3; Breviloquium, II, 10.

(12) Concilio de Quiercy, Denz. 316.

(13) Denz. 788.

(14) Sobrenatural es todo aquello que no forma parte de la naturaleza, ni es efecto de ella, ni entra dentro de las exigencias a las que tiene título la misma, sino que está por encima del ser, de las fuerzas y de las exigencias de la naturaleza. Preternatural es lo que trasciende las fuerzas de alguna naturaleza creada, pero no las fuerzas de toda naturaleza, como lo sobrenatural. Los llamados "dones preternaturales", dados a Adán, mejoraban su naturaleza.

(15) Summa Theologica, I, 95, 1.

en las múltiples relaciones del hombre. Tal estado era la resultante de cinco dones ordenadores, agregados a la naturaleza, a saber: la gracia santificante, la integridad, la inmortalidad, la impasibilidad y el perfecto dominio sobre las cosas. Veamos uno por uno.

En primer lugar la **gracia santificante** en el alma, acompañada por el inseparable cortejo de virtudes infusas y dones del Espíritu Santo. La esencia de la justicia original no era propiamente el estado de gracia, por más que sea éste el más perfecto de los dones. Esta se requería como raíz y energía sobrenatural para poder ordenar al hombre a las alturas de la Divinidad. Así lo aclaró agudamente S. Tomás:

"...la raíz de la justicia original está en la conformidad sobrenatural de la razón con Dios, lo cual se tiene por la gracia santificante" (16).

La noticia de este don fundamental y primerísimo puede leerse en las textos del Antiguo Testamento. Pero su plena revelación está en el Nuevo Testamento. Sobre todo en la teología de S. Pablo, donde se habla de Cristo como del segundo Adán (17) que restaura el "hombre viejo" para establecerlo en la primitiva "justicia y santidad verdaderas" (18). Los Padres creyeron ver expresada esta perfección sobrenatural en el libro del Génesis cuando se habla de la "imagen y semejanza", y del "aliento de vida", o también en la "rectitud" a que alude el Eclesiástico. S. Agustín comenta que nuestra renovación consiste en "recibir la justicia que el hombre había perdido por el pecado" (19). Y S. Juan Damasceno:

"El Hacedor concedió al hombre su gracia divina, y por medio de ella se comunicó a Sí mismo" (20).

No era sólo la gracia en la esencia del alma. De ella brotaban todas las virtudes teologales y morales necesarias para ordenar el entero dinamismo del hombre. Como afirma S. Tomás:

"La rectitud del estado primitivo exigía que el hombre poseyera en algún modo todas las virtudes" ya que éstas son "ciertas perfecciones por las cuales la razón se ordena a Dios y las potencias inferiores se ajustan a las reglas de la razón" (21).

A este don sobrenatural se refiere el Concilio de Trento al hablar de la "santidad y justicia" de Adán (22). Esto explica la inocente familiaridad que nuestros primeros padres tenían con Dios. Vigorizados con una fe lucidísima y una caridad ardiente, toda su

(16) Ibid. I, 100, 1, ad 2.

(17) Rom. 5, 12-21; 2 Cor. 5, 15-21.

(18) Ef. 4, 24.

(19) De Gen. ad Litt., VI, 24, 35.

(20) De fide orth., II, 30.

(21) Summa Theologica, I, 95, 3.

(22) Denz. 788.

vida transcurría en el Paraíso teologalmente ordenada a Dios. Llenos de fervor se ocuparían hasta de las ínfimas actividades cotidianas.

El segundo don concedido a Adán era el de **integridad**, correspondiente a la segunda de las sujeciones: de las pasiones a la razón. Para que la preocupación de la mente en las cosas divinas no encontrara obstáculos y se ejercitara con serenidad, se le concedió la absoluta inmunidad de la concupiscencia.

"En el estado primitivo no había nada interiormente que impulsara al pecado, como hay ahora" (23).

Las pasiones o apetitos de tal manera se sujetaban a la razón que ningún acto de aquéllos podía contrariarla. Reinaba allí, dice hermosamente S. Agustín, "un imperturbable amor a Dios", de manera que evitaban el pecado "sin inquietud alguna" (24). A esto se refiere el autor sagrado cuando nos cuenta que "estaban desnudos sin avergonzarse de ello" (25). El gran doctor de la Iglesia griega, S. Juan Crisóstomo, nos describe así la integridad de nuestros padres:

"Antes del pecado vivían nuestros primeros padres en el paraíso como ángeles; no se sentían acuciar por el aguijón de la concupiscencia ni se hallaban infestados por otras afecciones perversas; no estaban sometidos a las necesidades de la naturaleza, sino que, creados por Dios totalmente incorruptibles e inmortales, ni siquiera sentían la necesidad de vestidos para cubrirse. Porque antes del pecado estaban vestidos con la gloria que venía de arriba, y, por lo tanto, no se avergonzaban" (26).

O con las exactas palabras de S. Tomás:

"Las cosas que se ordenan a un fin se ordenan según la necesidad del mismo fin. Mas el fin al cual el hombre fue ordenado por Dios excede toda facultad de la naturaleza creada, el cual consiste en la visión del mismo Dios, solamente connatural al entendimiento divino. Por lo mismo, fue conveniente colocar a la naturaleza humana en tal estado que no sólo poseyera aquello que le es debido según los principios naturales, sino también otras cosas que están sobre su poder y virtud natural, por medio de las cuales pudiera llegar fácilmente al fin. Y porque no podía amar el fin último ni conseguirlo a no ser por la parte superior de su espíritu; que es la mente, es decir, el entendimiento o razón superior, sellada con la imagen de Dios, por eso mismo, para que aquella parte del espíritu tendiera a Dios sin dificultades, le fueron sometidas al hombre las facultades inferiores de su alma a la superior de la razón [integridad], de tal manera que nada pudiera acontecer en ella que estorbara o impidiera el movimiento ascensional del hombre a Dios" (27).

Los hombres se multiplicarían por generación, como ahora, pe-

(23) S. Tomás, Summa Theologica, I, 95, 4, ad 3.

(24) De Civitate Dei, XIV, 10.

(25) Gen. 2, 25.

(26) In Gen., hom. XVI.

(27) In Sent., 2, d. 30, q. 1, a. 1.



ro sin el desorden de la concupiscencia. Lo mismo ocurriría con la alimentación. No existiría la "deformidad de una concupiscencia inmoderada" (28). Escuchemos a S. Agustín:

"Lejos de nosotros sospechar que en tal facilidad de mandatos y en tanta felicidad los hombres no podrían engendrar sin el morbo de la libido. Estos miembros, como los demás, se moverían al arbitrio de la voluntad, y el marido se acercaría al regazo de la esposa con tranquilidad de ánimo, sin el estímulo del ardor libidinoso" (29).

Existiría en aquel acto el gozo natural, e incluso mayor que el actual, pero el deleite estaría regulado por la razón, y se daría sin el ardor de la sensualidad y el consiguiente desasosiego del alma.

El tercer don respondía a la perfecta sujeción del cuerpo al alma: la **inmortalidad**. Esta, nos aclara S. Agustín, no consistía en un no poder morir ("non posse mori") sino en poder no morir ("posse non mori") ya que la muerte es connatural al hombre (30). Se trataba de una verdadera gracia preternatural, que ahorra- ba a la naturaleza una necesidad dolorosa. En efecto, "Dios no hizo la muerte" (31), sino que "por un hombre entró el pecado en el mundo y por el pecado la muerte" (32). El Magisterio de la Iglesia nos ha hablado de ello repetidas veces, presentando esta doctrina como una verdad de fe (33).

Dios concedía al alma un poder especial para preservar al cuerpo de la corrupción mientras Adán no pecara, es decir, mientras no se apartara del sentido último de su vida. Aun de la posibilidad "ab extrinseco" de morir estaba bien defendido ya sea por su prudencia sapientísima como por una especial providencia de Dios (34). A su vez tal incorrupción estaría producida por la manducación de los frutos del "árbol de la vida", que obrarían como medicina reparadora y preservativa de la vejez, ya que el organismo tendría su natural desgaste.

Para gozar pacíficamente de Dios era asimismo conveniente que no sólo tuviera la "tranquilidad de las pasiones" y la exención de la muerte, sino también la inmunidad de toda perturbación orgánica y psicológica, ya viniera de fuera o de dentro. Se trata del don preternatural de **impasibilidad**. Por éste, el hombre estaba libre del dolor, de las enfermedades, del cansancio, de la sed, del hambre, del temor, de la tristeza, de la depresión, de la

(28) S. Tomás, Summa Theologica, I, 98, 2.

(29) De Civitate Dei, XIV, 26.

(30) De Gen. ad Litt. VI, 25, 36.

(31) Sab. 1, 13.

(32) Rom. 5, 12.

(33) Conc. de Cartago, Denz. 101; Conc. de Orange, Denz. 175; Conc. de Trento, Denz. 788; Pablo VI, El Credo del Pueblo de Dios, 16.

(34) S. Tomás, Summa Theologica, I, 97, 2, ad 4.

angustia, etc. También, como en la inmortalidad, estaba libre de todo agente exterior nocivo. El trabajo, realizado por especial encargo de Dios (35), estaría exento de todas las molestias actuales y tendría más bien carácter recreativo y agradable.

Incluso nos es lícito suponer, por razón de congruencia, que a toda la perfección añadida a la naturaleza de nuestros primeros padres, no les debía faltar una compleción física no sólo robusta sino también de admirable belleza y proporción. Tal vez esto quede insinuado en aquella frase notable de Adán al ver por primera vez a su esposa: "Esta sí que es hueso de mis huesos y carne de mi carne" (36).

A la serie de sujeciones que hemos expuesto, y para completar ese orden admirable, Dios concedió al hombre, como una nueva dádiva, la **sujeción de todo lo creado** (37). De allí que no sólo la entera creación marchaba en orden perfecto, como el interior del hombre, sino también que todo estaba sometido a nuestro primer padre en razón de su superioridad. Adán era algo así como el "dispensador" de la providencia de Dios (38). Los animales, aun los feroces y carnívoros, tenían la misma naturaleza, pero se comportarían con el hombre como los domesticados. Demos ahora la palabra a uno de los más autorizados expositores del tema, S. Juan Crisóstomo:

"Se manifiesta aquí que el hombre tuvo en un principio una autoridad plena y perfecta sobre las bestias. Que ahora les temamos y nos espanten y no tengamos este dominio sobre ellas, tampoco yo lo niego. Pero esto no arguye falsedad en la promesa divina, porque al principio no fue así, sino que, por el contrario, las bestias temaban y reverenciaban a su señor. Pero perdimos esta autoridad desde que rompimos nuestra obediencia a Dios. Que todos los animales estaban sujetos al hombre, lo dice la Escritura: **Trajo Dios ante Adán todos los animales de la tierra para que viese cómo lo había de llamar**. Y viéndolos junto a sí, no retrocedió, sino que, como señor, impuso el nombre a sus siervos. Y fue el nombre de todos los vivientes el que él les dio, lo cual ciertamente es señal de dominio" (39).

Todo lo que hemos expuesto configura el estado de justicia original en lo que a dones dados "a la naturaleza" se refiere ("dona naturae"). Eran para el ser humano, no sólo para Adán. Había en éste, sin embargo, otra perfección que no podía faltarle como ser racional, padre y maestro de toda la humanidad. Se trata de la **sabiduría infusa**. Tan excelsa, que S. Agustín no duda en calificarla como "excelentísima", agregando que los hombres más ingeniosos de este mundo, comparados con Adán, "distan más de él en ra-

(35) Cf. Gen. 2, 15.

(36) Gen. 2, 23.

(37) Cf. Gen. 1, 22.

(38) Cf. S. Tomás, Summa Theologica, I, 96, 1, ad 2.

(39) In Gen., hom. IX.

pidez de inteligencia que las tortugas de las águilas" (40). Tal afirmación no ha parecido exagerada a los teólogos, teniendo en cuenta, como ya lo observaba S. Juan Crisóstomo, que el "poner nombre" a las cosas es señal de "ciencia y dominio" (41). Hay un importante texto de la Escritura en favor de esta doctrina:

"El Señor formó al hombre de la tierra. Le dio lengua, ojos, oídos y un corazón inteligente. Le llenó de ciencia e inteligencia y le dio a conocer el bien y el mal. Le dio ojos para que viera la grandeza de sus obras. Y le añadió ciencia, dándole en posesión una ley de vida" (42).

S. Cirilo de Alejandría se refería así a la ciencia de Adán:

"Gozaba de un saber perfecto desde los primeros instantes de haber sido creado" (43).

S. Tomás, teniendo en claro la altísima dignidad de Adán como padre de la humanidad y su estado de justicia original, no duda en afirmar que:

"Conocía a Dios de un modo más excelente que nosotros, llegando a ser su conocimiento un término medio entre el conocimiento de esta vida y el del cielo" (44).

Su ciencia, infundida por Dios en exacta proporción con su misión de educador universal, estaba a resguardo de los oscurecimientos pasionales, por la integridad de que hablamos anteriormente. Su saber alcanzaba no sólo a todo el orden natural (puso nombre a "todas" las cosas) sino también a las verdades de orden sobrenatural necesarias para sí y para sus descendientes, en orden a gobernar la vida en aquel estado. A su perfección contribuía también el que no cupiera la posibilidad de error pues, como dice Aristóteles, la falsedad es un mal para la inteligencia. Y así opina S. Agustín:

"Aprobar lo verdadero por falso no es de la naturaleza del hombre creado sino de la pena del condenado" (45).

Por el carácter personalísimo de este don, los descendientes de Adán deberían aprender por experiencia propia o ajena, pero esto se realizaría "sin dificultad" y "sin error" (46).

Como marco de todo este conjunto arquitectónico de dones, otorgó Dios al hombre un lugar adecuado, proporcional a su perfección: **el paraíso**. Según la tradición, los escritos del Génesis refe-

(40) Op. Imp. contra Iul., V, 1.

(41) Cf. Nacar-Colunga, Biblia, Ed. BAC, p. 31.

(42) Eclo. 17, 1. 5-7. 9.

(43) In Io., I, 9.

(44) S. Tomás, Summa Theologica, I, 94, 1.

(45) De Lib. Arb., III, 18.

(46) S. Tomás, Summa Theologica, I, 101, 1.

rentes a este lugar deben interpretarse literalmente, como ya sostenía S. Agustín:

"Hay tres opiniones generales sobre el paraíso: una, la de aquellos que quieren que se entienda el paraíso sólo de modo material; otra la de aquellos que quieren se entienda sólo espiritualmente; la tercera la de aquellos que toman el paraíso en ambos sentidos. Confieso que me agrada la tercera" (47).

En otro lugar, acepta la interpretación espiritual, "con tal de que se crea la verdad fidelísima de la historia presentada en la narración de los acontecimientos allí realizados" (48).

Allí su cuerpo encontraría todo lo necesario para preservarse del desgaste (alimentos) y de los agentes exteriores nocivos. Ese lugar de incomparable belleza sería como el reflejo exterior del mundo interior y del cuerpo de nuestros primeros padres. S. Tomás encuentra nuevamente en la sublimidad del fin último y la perfección de los dones preternaturales, una fuerte razón de conveniencia en favor de la existencia del paraíso:

"Así como en la felicidad o bienaventuranza hay algo que es de la sustancia de la misma, como la visión de Dios, el gozo, etc., y otras cosas le pertenecen sólo según cierta congruencia, como a la bienaventuranza de los santos un lugar excelentísimo, cual es el cielo empíreo, así también al estado de inocencia, en el que el hombre era en cierta manera bienaventurado, pertenecían algunas cosas como esencialmente —por ejemplo la inmortalidad y la obediencia de las potencias inferiores o la razón— mientras que otras le pertenecían solamente según cierta congruencia. Pues a una vida inmortal, separada de toda inquietud, le convenía un lugar sumamente templado, en el que ni hiciera frío ni calor, y lleno de delicias, cual era el paraíso terrestre" (49).

Todo este conjunto de dones constituía un verdadero "estado", es decir, una condición estable de vida, que se transmitiría a los descendientes. Pues la justicia original era por disposición divina un don de la naturaleza ("donum naturae"), un "accidente de la naturaleza específica" (50), y así se comunicaría a los hijos por generación, ya que es propio del engendrado la semejanza con el que lo engendra.

2. EL PECADO ORIGINAL

La perfección de Adán duró poco tiempo. Sabemos por la Revelación que históricamente hubo un pecado en el inicio de la humanidad con gravísimas consecuencias. Todo el capítulo 3 del Génesis se dedica a describirlo. Sin embargo los textos del Antiguo

(47) De Gen. ad Litt., VIII, 1.

(48) De Civitate Dei, XIII, 21.

(49) In Sent., 2, dist. 29, a. 5.

(50) S. Tomás, Summa Theologica, I, 100, 1.

Testamento, no demasiado abundantes, no nos hubieran permitido elaborar una teología completa del pecado original. Es en el Nuevo Testamento donde se nos dan los datos más claros, a la luz del misterio de Cristo, para la plena comprensión del Génesis. Cristo habla de la necesidad de "nacer de arriba", "del agua y del Espíritu" (51). S. Pablo desarrollará este tema en la carta a los Romanos a lo largo de los capítulos 5 al 8. De la generación de Adán proviene el pecado y la muerte, el hombre viejo; de la generación de Jesucristo, a través del bautismo, proviene la justificación, la gracia, la vida, el hombre nuevo. Esta interpretación de S. Pablo, sobre la que se basa toda la exégesis posterior, es la que Trento declara como legítima:

"Porque no hay que entender de otra manera aquello que dice el Apóstol: **Por un solo hombre entró el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte. y así la muerte pasó a todos los hombres, por cuanto todos habían pecado**, sino como la Iglesia Católica difundida por todas partes lo entendió siempre" (52).

Y en otro lugar afirma:

"Adán, al transgredir el mandamiento de Dios en el paraíso, perdió inmediatamente la santidad y la justicia en la que había sido constituido" (53).

A este hecho tenemos acceso incluso por la tradición oral de muchos pueblos que conservan relatos, aunque oscurecidos por el deterioro de los tiempos, de un estado de felicidad y bondad perdido por una transgresión al principio de los tiempos.

Podemos acudir también, y esto es habitual en los análisis patristicos, a la vía experimental. La miseria actual del hombre: su estado de disgregación y división interior, la dificultad de su naturaleza para el bien y la verdad, su desborde instintivo y casi sin control hacia lo deleitable, como se da en los mismos animales, etc., todo ello habla de una enfermedad de la que puede sospecharse un carácter penal. Si hay una pena debe haber una culpa, y si la pena es universal también lo será la culpa. Nadie ha descrito con tan vivos colores las miserias humanas como S. Agustín en una de sus mejores obras, **De Civitate Dei**, precisamente cuando se aprestaba a descubrir la gloria final de la Ciudad de Dios; ignorancia, amores inútiles y nocivos, debilidades de la carne, flaquezas de todo tipo, aun las humanamente más degradantes, desconfianzas entre los hombres, peligros en la misma naturaleza, que nos azota con fríos, calores, vientos, relámpagos, terremotos, animales nocivos al rey de la creación, mil enfermedades cuyos reme-

(51) Jn. 3, 3.5.

(52) Denz. 791.

(53) Denz. 788.

dios son más dolorosos todavía, sueños terroríficos... (54). Más tarde S. Tomás, midiendo sus palabras en una obra apologética, dirá:

"En el género humano aparecen ciertos síntomas bastante probables del pecado original" (55).

El Concilio Vaticano II se refiere a lo mismo después de haber aludido al pecado original:

"Esto, que la Revelación divina nos manifiesta, concuerda también con la experiencia. El hombre, mirando su propio corazón, se encuentra inclinado al mal y sumergido en múltiples males que no pueden provenir de su Creador" (56).

Los doctores de la Iglesia no fueron negligentes en profundizar más en la naturaleza de la primera caída. Después de ciertas vacilaciones de algunos de los Padres que, enredados en una exégesis demasiado alegórica del relato del Génesis, pensaron que podía tratarse de una falta de tipo sexual, la decantación fue dejando en claro que el pecado original fue de soberbia. De la múltiple tentación del demonio parece principal esta mentirosa promesa: "seréis como dioses". No podía concebirse que en el estado de inocencia hubiese una rebelión de la carne, sujeta al espíritu. El tentador fue astuto al vulnerar el sostén de todo el orden interior de Adán, pues "el principio de todo pecado es la soberbia" (57). Luego vinieron en cadena los demás aspectos de la caída. Ante todo la desobediencia, pues, como razona S. Agustín: "Engreído por soberbia y obedeciendo a la persuasión de la serpiente, despreció los preceptos divinos" (58); la gula, como pecado derivado, concretada en la manducación de la fruta "agradable a la vista y deliciosa al paladar"; la curiosidad, despertada por el apetito de la propia excelencia, ya que en seguida del "seréis como dioses" se dice: "conocedores del bien y del mal".

¿En qué consistió esa pretendida igualdad con Dios? No ciertamente en la naturaleza, ya que ambos sabían muy bien que ello era imposible. Entendieron que no hay grandeza posible al margen de la divina y quisieron alcanzar ese fin que los sobrepasaba apoyándose en su propia capacidad, de la que empezaron a sentir verdadera satisfacción y seguridad. Buscaron la igualdad con Dios a través de la inteligencia y la voluntad: determinando lo que estaba bien o mal y queriendo llegar a Dios con sus propias fuerzas. En

(54) *De Civitate Dei*, XXII, 22, 1-3.

(55) *Summa Contra Gentiles*, IV, 52.

(56) *Gaudium et Spes*, 13.

(57) *Eccl.* 10, 15.

(58) *Quaest. Sex. Quinque*, IV.

resumen: apoyados en sí mismos despreciaron el auxilio divino, "pretendieron alcanzar su propio fin al margen de Dios" (59).

La magnitud de este pecado la podemos medir por los efectos mortíferos que acarreó: muerte corporal y espiritual. S. Agustín lo considera "inefablemente grande" (60). Para S. Tomás fue de "máxima gravedad" (61), no tanto por su misma naturaleza sino por la altísima dignidad en la que nuestros protoparentes habían sido constituidos.

El pecado de Adán no lo afecta solamente a él. Su pecado es también nuestro. Reconozcamos que esta afirmación desafía el más sensato de los razonamientos, sencillamente porque es una verdad de fe. Los primeros cristianos tenían muy claras las palabras de Cristo: es necesario nacer de arriba para entrar en el Reino de Dios. Ante las primeras objeciones respondían con una verdad práctica: es costumbre apostólica bautizar a los recién nacidos, por tanto hay en ellos verdadera culpa. El paso de los siglos no aquietó las dudas, y la Iglesia, con la misma tenacidad, defendió y precisó que lo que se heredaba era un verdadero pecado. No sólo se heredaba un mal ejemplo, al decir de los pelagianos, duramente combatidos por S. Agustín y luego por los sínodos de Mileve y Cartago (años 416 y 418), el II Concilio de Orange (529) y el de Trento (1546). Tampoco se trata de meras consecuencias penales, como opinaba Abelardo, condenado en el Concilio de Sens (1140). Ni de una concupiscencia desordenada e inmodificable por la gracia del bautismo, como se empecinaban en sostener los reformadores del siglo XVI, objetados por el Concilio de Trento.

En efecto, no hay otra manera de entender los textos de la Escritura:

"He aquí que en la culpa nací,
en pecado me concibió mi madre" (62).

S. Pablo es categórico:

"Así pues como por un hombre entró el pecado en el mundo,
y por el pecado la muerte,
así la muerte pasó a todos los hombres,
por cuanto todos pecaron.
.....

Pues como por la desobediencia de uno,
muchos fueron hechos pecadores,
así también por la obediencia de uno,
muchos serán hechos justos" (63).

(59) *Gaudium et Spes*, 13.

(60) *Op. Imp. contra Iul.*, I, 105.

(61) *Summa Theologica*, I-II, 1, 105.

(62) *Ps.* 50, 10.

(63) *Rom.* 5, 12, 19.

Texto que comenta así un teólogo contemporáneo:

"La exégesis católica entiende este 'todos pecaron', no de pecados personales, sino del pecado de Adán en cuanto transmitido a todos sus descendientes, y que, en este sentido, todos fueron constituidos pecadores por el pecado de Adán" (64).

S. Agustín había invocado la tradición unánime contra el obispo pelagiano Julián de Eclana:

"No soy yo quien ha inventado el pecado original, pues la fe católica cree en él desde antiguo; pero tú que lo niegas eres sin duda un nuevo hereje" (65).

La Iglesia tuvo que reiterar casi machaconamente antiguas afirmaciones que, elaboradas en realidad por S. Agustín, habían iniciado el cauce del Magisterio en el Concilio de Orange y de allí fueron retomadas por el de Trento: el pecado original es en cada hijo de Adán "muerte del alma" ("mors animae") (66). O de otro modo: "injusticia propiamente dicha"; tal falta se encuentra en cada uno "como propia" (67).

No podemos dudar que en el centro de esta afirmación hay un misterio. Los teólogos han tenido bastantes dolores de cabeza para lograr cierta inteligibilidad de este dogma, o al menos, para mostrar que no es algo absurdo. ¿Cómo puede haber pecado en nosotros sin un acto voluntario? ¿Se requiere la voluntariedad para la definición de pecado? ¿O somos "uno" con Adán? S. Ireneo, del siglo II, hombre clave a quien acudirán para este tema los siglos posteriores, afirmaría sin dar mayores explicaciones: hay una unidad mística de todos en Adán, tan misteriosa como la paralela que existe con Cristo, según atestigua S. Pablo. Ciertamente que para que haya pecado debe haber acto voluntario, pero aquí se trata de la voluntad pecaminosa de Adán, no de la nuestra. Podemos hablar con propiedad, enseña S. Ambrosio, de "pecado hereditario" (68), o al decir de S. Agustín, de "pecado en cierta manera hereditario" (69); hay en nosotros, escribe S. Cipriano, "pecado ajeno" (70). En la patrística se emplea frecuentemente una figura que sirve para aproximarnos a este misterio: en Adán se corrompió la planta humana "como en la raíz" ("in primo parente velut in radice") (71). S. Tomás, retomando todos los aportes de la tradición, resuelve

(64) C. Pozo, *El Credo del Pueblo de Dios*, comentario, BAC, Madrid, 1975, pp. 149-150.

(65) *De Nuptiis et Conc.*, II, 12, 25.

(66) *Denz.* 175 y 789.

(67) *Denz.* 790 y 795.

(68) *De Mysteriis*, VI, 32.

(69) *Retr.*, XIII, 5.

(70) *Ep.* V, 15, 5.

(71) S. Gregorio, *Ep.* IX, 52. También S. Cirilo, *In Rom.*, V, 12.

con su habitual genialidad el viejo problema que pone el "omnes homines unus homo":

"Todos los hombres nacidos de Adán pueden ser considerados como un solo hombre, en cuanto que poseen la misma naturaleza participada de aquél... Así, pues, muchos hombres derivados de Adán son como muchos miembros de un solo cuerpo. Y ya sabemos que los actos de un miembro del cuerpo, por ejemplo de la mano, no son voluntarios por la voluntariedad de la mano sino por la voluntariedad del alma, que es el primer motor de los otros miembros. El desorden que existe en este hombre nacido de Adán no es voluntario con la voluntad de este hombre engendrado, sino con la voluntad del primer padre (voluntate primi parentis), que mueve con movimiento de generación a todos los que de él proceden, como la voluntad mueve todos los miembros a sus actos respectivos" (72).

El acto pecaminoso de Adán contaminó simultáneamente toda la naturaleza humana: "peccatum naturae", lo llama S. Tomás, y a la humanidad así mancillada la llama S. Agustín "massa damnata".

Comprendido esto nos será fácil ver ahora cómo llega hasta nosotros el pecado. Si somos uno con Adán, en cuanto que recibimos de él la naturaleza humana por generación, justamente por esa vía llegará hasta nosotros el pecado. Como la justicia original, el pecado es de la naturaleza ("donum naturae - peccatum naturae"). El semen no transmite en acto el pecado pues no es capaz de ello. Pero como obra instrumentalmente en la generación, en cuanto que dispone a la infusión del alma, se dice que obra instrumentalmente en la transmisión de dicho pecado. De manera que la causa eficiente principal es el pecado de Adán, y la causa eficiente instrumental es el acto natural de la generación. El Concilio de Trento, recogiendo definiciones del de Cartago, afirmaba que se transmite "propagatione, non imitatione" (73), es decir, por generación y no por imitación. Debe aclararse que la palabra "propagatione" que usó Trento, debe entenderse como sinónimo de generación (74). Un autor contemporáneo interpreta aquel texto de Ef. 2, 3: "éramos por naturaleza hijos de ira", como sinónimo de "por origen", o sea por generación (75).

Ya vimos en qué consistió la falta en Adán. Al llegar hasta nosotros toda su razón de culpa, si bien está en nosotros, no procede de nosotros sino de la voluntad de nuestro primer padre. Cabe ahora preguntarnos: ¿En qué consiste esencialmente el pecado original en nosotros? Toda una corriente que en parte se funda en S. Agustín parece inclinarse a vincularlo con la concupiscencia en cuanto relacionada a la culpa primera. Tomando la tradición griega

(72) Summa Theologica, I-II, 81, 1.

(73) Denz. 790.

(74) Cf. R. Gibellini, *La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale*, Brescia, 1965; cit., por C. Pozo, op. cit., p. 157.

(75) J. Melhmann, O.S.B.; cit. por C. Pozo, op. cit., p. 163.

del Pseudo-Dionisio, S. Anselmo sostenía que era una mera privación. La teología medieval, aquí como en tantos otros temas, logró una síntesis única. Si bien hay intentos valiosísimos en S. Alberto Magno y S. Buenaventura, le quedaría reservado a S. Tomás el mérito supremo. Según el Doctor Angélico, el pecado original en nosotros consiste "formalmente en la privación de la justicia original" (76), con todo el orden admirable que ésta realizaba en el hombre. Dicha privación produce el desmoronamiento de las energías del hombre o, como se expresa S. Tomás, una "desordenada disposición de las partes del alma", consecuencia de aquella privación o ausencia. De manera que "no es pura privación sino también hábito corrompido", "hábito innato". Como la causa de tal desorden es la privación de la justicia original, de allí se deduce que sea esta ausencia su elemento esencial (77).

Si, según dijimos, era este pecado gravísimo en Adán, en nosotros "es el mínimo de los pecados", pues el pecado actual tiene más razón de culpabilidad ya que tiene más de voluntario (78). Este dato es importantísimo para la consideración de la pena que corresponde a los niños que mueren con el solo pecado original.

¿Qué efectos trajo esta falta? Ya que todo el orden de la justicia original dependía de que la voluntad del hombre se sometiese amorosamente a la voluntad de Dios, al quedar ésta apartada del bien divino y volcada al amor de él, todas las otras sujeciones de que hablamos al principio se desmoronaron. Consideremos ordenadamente este proceso de ruina en el hombre.

Ante todo, como se trata de un verdadero pecado, en Adán y en nosotros, desaparece íntegramente la vida sobrenatural. El Génesis, al referirse a nuestros primeros padres, lo expresa literariamente diciendo que "se ocultaron de Dios".

En segundo lugar se desatan todas las pasiones del hombre que antes estaban en admirable armonía por el don de integridad. En la S. Escritura se habla de la vergüenza de nuestros primeros padres por su estado de "desnudez". A esta desvinculación de todas las pasiones se le suele dar el nombre común de "concupiscencia", ya que la que tiene este nombre propio es la más importante y en la que de algún modo se incluyen todas las demás (79). Podríamos decir con más precisión, siguiendo a S. Beda (80), que las pasiones del apetito concupiscible desatadas de la razón y buscando cada una su propio bien deleitable, pueden ser llamadas con el

(76) Summa Theologica, I-II, 82, 3.

(77) Cf. ibid. I-II, 82-83.

(78) Cf. S. Tomás, Summa Theologica, I-II, 82, 1, obj. 2.

(79) Cf. S. Tomás, Summa Theologica, I-II, 82, 3 y ad 2.

(80) Cf. In Lucam, 10, 37.

nombre común de concupiscencia; las del apetito irascible, que tras el pecado reniegan de la obra ardua, pueden denominarse flaqueza. El hecho de que en uno se dé más o menos inclinación natural a alguna pasión desordenada (ira, lujuria, etc.) no es porque el pecado original se dé en él con distinta malicia sino porque, quitado el lazo de la justicia original, cada pasión busca moverse con distinta fuerza según las características individuales.

Como es sabido, Lutero identificaba el pecado original con la concupiscencia, interpretando falazmente a S. Pablo. Sobre ese punto, el Concilio de Trento aclaró que ésta "procede del pecado y al pecado inclina" (81).

En tercer lugar, el cuerpo que antes era retenido por el alma para evitar la muerte, ahora queda sujeto a la corrupción: "polvo eres y al polvo volverás".

La inmunidad del dolor también desaparece. A Adán se le dice: "ganarás el pan con el sudor de tu frente"; a Eva: "multiplicaré los trabajos de tus embarazos y con dolor tendrás a tus hijos". A ambos se les anuncia el castigo en lo que es su principal deber de estado: el trabajo y la maternidad.

La creación también quedó vulnerada: "maldita la tierra por tu culpa", "te producirá espinas y abrojos". No sólo el hombre pierde señorío sobre los seres inferiores, teniendo que padecer la humillación de su rebelión (piénsese en los animales salvajes agresivos al hombre, los virus y bacterias, ciclones, terremotos, inundaciones, etc.) sino que puede pensarse legítimamente que la misma naturaleza quedó desordenada en sus leyes internas, trasuntando la herida del hombre. La naturaleza tenía sentido porque se ordenaba al hombre y éste a Dios. Y ahora que se distancia del Señor el hombre, el "microcosmos", ¿por qué ha de seguir someténdose? Si por una providencia especial de Dios, un don agregado a la naturaleza del hombre la perfeccionaba aun en su ser físico, ¿no puede pensarse que la tierra, que debía ser "llenada" por el hombre según el mandato divino, tuviese también a su modo una especie de don ordenador en función de habitáculo del hombre? Los desiertos y zonas inundadas, los excesos de frío y calor, dan la impresión de defectos desproporcionados, no al hombre caído, sino al hombre de la justicia original. La maldición de Dios alguna eficacia debe haber tenido, como la tuvo el "hágase" de la creación. S. Pablo ofrece a este respecto un texto muy sugestivo, puesto justamente donde habla de la obra de Adán:

"pues la expectativa (segura e impaciente) de la creación aspira a la manifestación de los hijos de Dios. La creación, en efecto, quedó sujeta a la vanidad de este mundo, no voluntariamente, sino a

(81) Denz. 792.

causa del que la sometió, con la esperanza de ser liberada de la esclavitud de la corrupción, para entrar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Sabemos, en efecto, que la creación entera gime hasta el presente y sufre dolores de parto" (82).

No sabemos a ciencia cierta el alcance de esta afirmación. Pero sea lo que fuere, al menos se afirma que por el pecado de Adán "el estado actual de la naturaleza no es el que debe ser" o fue al principio (83). Ella, que estuvo antes vinculada al estado de justicia original, lo está ahora al estado de naturaleza caída.

En último lugar, la sumisión de la inteligencia a la verdad quedó debilitada. Es cierto que los hijos del Adán prepecador no hubieran nacido sabios. Pero con casi espontánea operación de su entendimiento y alguna ayuda de un maestro irían aprendiéndolo todo, aun las cosas más difíciles. En razón del pecado, la inteligencia quedó herida, sobre todo en el juicio práctico (prudencia), por el oscurecimiento de las pasiones. Sin embargo debemos decir que la ciencia no se perdió de golpe en los primeros padres por lo que algo pudieron comunicar a sus hijos y nietos; éstos, como discípulos de un gran maestro, habrán podido retener muchas conclusiones sin ver con claridad los principios.

¿En qué estado final quedó la naturaleza humana? ¿Hasta qué profundidad llegó el desorden? La tradición habla de "vulnera", heridas (S. Cipriano), "nuditas", desnudez (S. Agustín), "infirmas", debilidad, "languor", flaqueza, "aegritudo", enfermedad (S. Gregorio), "corruptio", corrupción (S. Anselmo), "habitus corruptus", hábito corrompido (S. Tomás). Los teólogos medievales, siguiendo una tradición casi unánime, entendieron que la parábola del buen samaritano podía referirse a Adán. El es el hombre agredido que baja de Jerusalén (justicia original) a Jericó (naturaleza caída). Allí quedó despojado de sus bienes y herido. Es decir, "expoliatus in gratuitis, vulneratus in naturalibus", despojado de los dones sobre y preternaturales y herido en su naturaleza (84).

La Iglesia ha mantenido un equilibrio muy costoso entre dos tendencias antropológicas heréticas de signo contrario, que son una constante en la historia. La de los pelagianos y modernos racionalistas, por un lado, que afirman que la naturaleza humana no ha sido vulnerada. Contra éstos enseña que ha sido ciertamente "cambiada en peor", que "la libertad está atenuada y debilitada", que "la voluntad [está] inclinada al mal" (85). La de los reforma-

(82) Rom. 8, 19-22.

(83) A. Gaudel, "Peché originel", en D.T.C., T. XII, col. 314.

(84) Juan de Maldonado, *Comentarios a los Evangelios de San Marcos y San Lucas*, BAC., Madrid, 1957, pp. 550-551.

dores del siglo XVI, Bayo y Jansenio, por otro lado, que sostienen que la naturaleza ha quedado esencialmente corrompida. Contra éstos defiende que el libre albedrío "no ha quedado extinguido", que es posible a la inteligencia "conocer con certeza" algunas verdades de orden natural, "hacer algunas obras naturalmente buenas", y ser transformado por la gracia (86).

Basten como explicación estas acertadas precisiones del Angélico respondiendo al interrogante que nos ocupa:

"Podemos hablar en triple sentido del bien de la naturaleza. Primeramente se aplica este nombre a los principios intrínsecos que la constituyen y a las propiedades que de ellos dimanar, como son las potencias del alma y cosas semejantes. En segundo término, como el hombre está inclinado a la virtud por su propia naturaleza, esa inclinación es un bien de la naturaleza. En tercer lugar se aplica el nombre de bien de la naturaleza al don de la justicia original, concedido a toda la naturaleza humana en el primer hombre.

Según esa distinción, concluimos que el primer bien de la naturaleza ni sufre disminución ni destrucción por el pecado. El tercer bien de la naturaleza desapareció completamente por el pecado de los primeros padres. Y este bien intermedio, es decir la inclinación natural a la virtud, sufrió disminución a causa del pecado" (87).

¿Quedó la naturaleza en peor estado que el de naturaleza pura? (88) Sobre esto hay una controversia, incluso en las interpretaciones que se han hecho del pensamiento de S. Tomás y de las enseñanzas de la tradición. Parece más fundada la tesis de que el hombre caído es inferior al puro, no por razones intrínsecas sino extrínsecas: sustracción de ayudas y aumento de dificultades.

II. CONSECUENCIAS DEL PECADO ORIGINAL

Hace unos años, Pablo VI decía a los integrantes de un symposium sobre el pecado original:

"Pero incluso la teoría del evolucionismo no os parecerá aceptable en el caso de que no retenga la decisiva importancia que para la suerte de la humanidad ha tenido la desobediencia de Adán, propiamente universal" (89).

Es de sospechar que no se estaría refiriendo a un caso hipotético.

(85) Denz. 188, 1600, 1643, 1627.

(86) Denz. 160 a, 1785, 1008.

(87) *Summa Theologica*, I-II, 85, 1.

(88) Se llama "naturaleza pura" al estado, meramente hipotético, en que Dios podría haber creado al hombre, que contaría con todo y sólo lo que es de la naturaleza humana. Es decir, sin los dones sobre y preternaturales, y sin el pecado original.

(89) AAS 58 (1966) 654.

tico sino a hechos reales, como por ejemplo el Catecismo Holandés, que le estaba dando tantos dolores de cabeza. Allí encontramos esta afirmación:

"No debemos reconocer una significación particular a un cierto primer pecado" (90).

La historia de Adán, de gloria y miseria, ha sido decisiva para la humanidad. Saquemos solamente algunas consecuencias antropológicas y cristológicas.

1. CONSECUENCIAS ANTROPOLOGICAS

Acerca del "hombre prehistórico". Todos los manuales de historia comienzan por lo que llaman "prehistoria". Se trata, dicen, de los tiempos que nos escapan por falta de datos. Ello no es exacto, pues la historia no se define por la cantidad o calidad de datos. Habría que llamarla, en todo caso, historia no registrable. Pensamos sin malicia que hay algo detrás de esta aparentemente simple cuestión de palabras, a saber, dudas positivas de que los antecesores de los hombres "registrables" sean verdaderos humanos. ¿Por qué llamar a alguno de estos ejemplares "homo sapiens"? Como si fuese posible que algún "homo" no fuera "sapiens". Si es "homo" es "sapiens", si es "sapiens" es "homo". Se es hombre o no se lo es; no hay término medio. Si hay hombres, hay historia; si no lo hay, no hay historia de ninguna manera. Es más, Adán es más "histórico" que Trajano o Napoleón. Es una burla ponerlo entre los oscuros e intrascendentes "prehistóricos".

La evolución creadora y redentora. Los paleontólogos se sienten muy seguros al reconstruir, a partir de la cabeza de un fémur, un par de dientes o una vértebra, no sólo la figura física sino hasta las costumbres, estructura familiar, cultura, religión, etc., del mismo que recién llamaban "prehistórico" por falta de datos. Nos inculcan además la idea de que si retrocediéramos en el tiempo nos encontraríamos con seres cada vez más retardados y peludos. Esto está desmentido, no solamente por los estudios serios de antropología cultural (91) sino sobre todo por los datos de la Revelación. Para quien tenga valor la "Palabra de Dios", aparecerá clara la incompatibilidad del Adán de la justicia original con algún "cavernícola". Si son ciertos algunos datos de la arqueología referentes a restos humanos de inferior capacidad craneana que la capacidad media actual (cráneos de tal tamaño pueden encontrarse actualmente en hombres verdaderos de muchos lugares), también es cierto que los estudios de la antigüedad revelan altísimos conocimientos "científicos" y "técnicos", superiores incluso a los de hoy.

(90) Nuevo Catecismo para adultos, Herder, Barcelona, 1969, p. 254.

(91) Cf. Enrique Díaz Araujo, *El Evolucionismo*, Ed. Mikael, 1981.

Ahora se ha puesto de moda resolver esta dificultad atribuyendo tales conocimientos a los extra-terrestres. Pero en realidad ambos hechos tienen explicación más sencilla. La altísima ciencia de Adán no se perdió repentinamente, sino que éste debió haber enseñado a sus hijos, como lo hace cualquier padre, lo que sabía. Incluso es probable que la muerte no lo afectara con la prontitud que lo hace ahora. Su organismo debe haber tenido un gran vigor (92), lo que le habría permitido educar varias generaciones. Sus descendientes no tuvieron, sin duda, la capacidad de su padre, pero pudieron haber retenido muchas conclusiones sin conocer totalmente los principios. Esta sabiduría, unida a las virtudes morales, que conservan y engrandecen a los pueblos, cultivada por algunos descendientes, habría producido con la ayuda del tiempo y de la organización, grandes culturas y civilizaciones. Paralelamente podría haber aparecido, por algún filum degradado, alguna descendencia que se hubiese extinguido por su propia decadencia, o simplemente estabilizado.

Resulta notable a este respecto el siguiente texto de un viejo monje de Egipto del siglo IV quien, siguiendo, como dice, "antiguas tradiciones", explica así lo sucedido con los hijos de Adán:

"Tras la muerte del justo Abel, Dios no quiso que el género humano tuviera su origen de un fratricida. En lugar del hermano extinto, nació Set para sucederle en el hogar paterno, pero especialmente para tener por herencia su justicia y su piedad. Los hijos de Set siguieron su ejemplo y se guardaron de toda sociedad con la línea del sacrilego Caín... Las generaciones procedentes de Set sólo hacen alianza con su estirpe y su linaje, permaneciendo por mucho tiempo fieles a la santidad de sus padres y a su común tradición ancestral".

Cuando la raza de Set, llamados "hijos de Dios" o "ángeles de Dios", se cruza con la raza de Caín, llamados "hijos de los hombres", aquella progenie entra en decadencia:

"Olvidaron esta filosofía de la naturaleza que habían aprendido de sus padres. Pues [Adán] había visto la infancia del mundo... Además estaba dotado de una gran plenitud de sabiduría. (...) A pesar de no haber vivido más que un instante en la tierra, daba el nombre a cada uno de los animales, discernía la ferocidad de las bestias y el veneno de las serpientes. Sabía cuáles eran las virtudes de las plantas y de los árboles, la naturaleza de las piedras, y conocía sin tener experiencia de ello la evolución periódica de los tiempos. Esta ciencia del universo se transmitió de generación en generación en la estirpe de Set mientras se mantuvo separada de la raza sacrilega. (...) De la unión de los hijos de Set con las hijas de Caín nacieron hijos peores que sus padres. Fueron robustos cazadores, hombres violentos y forajidos" (93).

(92) Aunque nunca lo hemos visto expuesto, ¿sería necesariamente falso interpretar literalmente los 930 años de Adán, los 912 de Set, los 969 de Matusalén?

(93) Juan Casiano, *Colaciones*. Segunda conferencia del Abad Sereno, Rialp, Madrid, 1958, tomo I, pp. 391-395.

La doctrina evolucionista, extendida a todos los campos (individual y social, cultural, político, religioso, etc.), no responde a un hecho comprobado sino a un postulado gratuito de las filosofías e ideologías contemporáneas. No es una conclusión científica que se defiende, sino un "a priori" ideológico profundamente anticristiano. Toca de lleno y pone en duda no sólo la existencia del estado de justicia original y el consiguiente pecado, sino la misma creación y la explicación del mal en el mundo. Esa "mentalidad evolucionista" de la que nos han advertido los Papas (94), prescinde de Dios. Todo lo esperan del hombre y del esfuerzo de la historia. Las miserias del "hombre caído" serán irremediablemente superadas por el tiempo. La evolución es "redentora", dirá Teilhard de Chardin. Lo perfecto no puede estar al principio sino al final de la jornada humana. No se quiere esperar ni recibir nada gratuito. El estado de justicia original irrita la soberbia del hombre contemporáneo. Es notable la coincidencia de los textos de Marx sobre los futuros tiempos históricos (que nunca van a existir) con la descripción del Paraíso terrenal que hacen los doctores católicos (que sí ha existido).

Una moral para el hombre caído. Si es difícil comprender en el orden teórico la medida de la lesión del pecado original y la manera cómo la gracia colabora con la naturaleza, mucho más lo será en el orden práctico.

Por un lado, gracia y pecado han sido polos de una disyuntiva que ha atormentado al hombre. La moral protestante-jansenista se detiene con cierta morbosa complacencia en la consideración del pecado a secas, explorando las bajezas humanas sin la compañía del Redentor, tan sólo bajo la mirada celosa del que es tres veces santo. Con un secreto orgullo quisieron pagar peso por peso la deuda contraída. Como esto era imposible, desembocaron en el pesimismo: el pecado es inevitable, el hombre no puede ser curado hasta el fondo sino sólo cubierto por la gracia (protestantismo); es posible hacer actos buenos, pero en la práctica es algo difícilísimo (jansenistas). Dándose un paso más, lo que es moral se hace algo físico: no es pecado, es enfermedad (Freud). O bien se transforma en algo ontológico, algo que integra la naturaleza misma de la creatura; pura "limitación humana" (Heidegger), "algo ligado a las condiciones de la vida y a la posibilidad misma de vivir" (Jaspers). Con versión menos filosófica, se pliega a este error aquel que cubre todos los pecados con el nombre de "amor", o el que renuncia a la virtud simplemente por considerarla imposible.

Por otro lado existe toda una corriente moral que piensa que

(94) Cf. S. Pío X, Enc. Pascendi; Pío XII, Enc. Humani Generis; Pablo VI, Alloc. en el Symposium sobre el pecado original, AAS 58 (1966) 654.

el hombre es naturalmente bueno y, por ende, no necesita la ayuda de la gracia. Como si se encontrara en estado de naturaleza pura. El supremo criterio de moralidad lo da su libertad. Toda norma externa, ya venga de la ley humana, natural o divina, es heterónoma y por lo tanto coartante. La libertad garantiza infaliblemente el bien y no el bien a la libertad. En suma, una moral sin Redentor, sin gracia y sin oración.

Dos errores nefastos. La educación cristiana siempre ha defendido la capacidad del hombre para el bien, la superación de las tendencias pasionales. Pero con la indispensable ayuda de la gracia de Dios. ¡Qué distinta la introspección que hace Freud de la que realizan S. Agustín y S. Teresa! El primero es un ciruja solitario que recorre el fondo oscuro del hombre para buscar basura. Los otros buscan con "la luz del mundo" al que está "dentro de mí mismo", "en el centro del castillo". ¡Qué distinta la búsqueda y qué distintos los remedios! Estos se internan con el Médico universal, pues el hombre real no sólo es caído sino también redimido. La educación del hombre es posible, pero sus debilidades exigen la ayuda de la gracia sanante y santificante. Retiros, colegios, campamentos, convivencias, catecismo, dirección espiritual, vida familiar, deporte, amistad, acción política, etc., deben atender siempre ambos aspectos. "Es erróneo todo método de educación que se funde, en todo o en parte, sobre la negación u olvido del pecado original y de la gracia", decía Pío XI (95). El mismo que se quejaba: "no hago el bien que quiero y hago el mal que no quiero", reconocía que: "todo lo puedo en Aquel que me conforta"; y también: "donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia". El fondo de los dos errores reside en la negación de la posibilidad de que se unan el Creador y la creatura en una tarea común. "No yo sino la gracia de Dios conmigo", nos confesaba también S. Pablo. Judas fue jansenista, y se desesperó; Simón, hijo de Jonás, fue pelagiano, y pecó; S. Pedro, verdadero cristiano, fue fiel hasta la muerte.

La espiritualidad de un militante. En los ambientes cristianos la doctrina jansenista se extendió como una mancha de aceite hasta principios de este siglo. Fue una verdadera pesadilla no sólo por sus principios sino sobre todo porque logró sistematizar una espiritualidad que contagió a escritores espirituales de importancia e incluso a literatos. Ahora se está haciendo virulento el error contrario: el naturalismo. Es decir, no hay hombre elevado, ni caído, ni reparado. La "carne" y el "mundo" no luchan contra el "espíritu". El "demonio", si existe, es un extraño, un simple espectador del drama humano. En síntesis, no hay militancia porque no hay enemigo.

La verdadera espiritualidad cristiana comienza por un acto de

(95) Enc. Divini Illius Magistri, Denz. 2213.

guerra interior: "el que quiera seguirme que se niegue a sí mismo". Las consecuencias penales del pecado original exigen toda una espiritualidad de hombre de destierro y no de Paraíso. Desde el valor purificador del trabajo (96) y la maternidad hasta la ofrenda de la muerte, "milicia es la vida del hombre sobre la tierra" (97). El crecimiento espiritual del cristiano es una continua ascensión en oposición victoriosa a la "fuerza de gravedad" de las inclinaciones contrarias, pues "la carne desea contra el espíritu y el espíritu contra la carne" (98). Además, por el pecado original, el demonio ha acrecentado su poder en el mundo, obstaculizando la santificación. El mismo camino de la santidad pasa para todos por dos zonas oscuras que los místicos llaman "noche del sentido" y "noche del espíritu", respectivamente. Estas terribles pruebas, que poquísimos superan, son producidas por la infusión de la gracia en "un sujeto imperfecto" (99). El pecado original produjo división y dispersión interior, por lo que el camino de la recuperación, de la unidad, del acercamiento a Cristo, de la santidad, pasa por la aridez de las purificaciones. Este es el camino ordinario de los "hijos de Adán". El Concilio de Trento enseña que el bautismo quita el pecado de origen pero deja el desorden de la naturaleza "ad agonem", para el combate.

Los votos religiosos de pobreza, castidad y obediencia, han nacido en la Iglesia para rectificar tres desórdenes capitales: "la concupiscencia de la carne, la concupiscencia de los ojos y la soberbia de la vida" (100). De esa manera "se eleva la naturaleza humana a su santidad original" (101). Si se olvidan aquellos tres desórdenes nacidos con el pecado de Adán, al desaparecer lo arduo, los votos ya no tienen materia y pierden sentido ascético, reduciéndose a signos proféticos o de mera utilidad apostólica.

Las fundaciones de Adán. Una de las tantas razones que la sabiduría divina pudo tener para haber dejado en pie las ruinas del pecado original, es quizás en orden a facilitarle al hombre un recuerdo perpetuo de humillación, de modo que, aun en medio del más grande despliegue de conquistas científicas y técnicas, no olvide su condición de hombre, de hombre caído y necesitado de gracia y de Redención. La ciudad terrena del siglo XX está empapada de efectos del primer pecado, lo mismo que la de los tiempos de Caín y Abel: muerte, enfermedades del cuerpo, enfermedades psíquicas, ignorancia, disidencias familiares, nacionales e internacionales, libertinaje, ambiciones, pornografía, malicia, etc.

(96) Juan Pablo II, Enc. Laborem Exercens, 27.

(97) Job 7, 1.

(98) Gal. 5, 17.

(99) A. Royo Marín, Teología de la Perfección Cristiana, BAC, Madrid, 1968, p. 397.

(100) 1 Jn. 2, 16.

(101) Prefacio de santas vírgenes y santos religiosos.

Con las correspondientes estructuras necesarias al hombre caído, al hombre real: cementerios, hospitales, clínicas psiquiátricas, asilos, Fuerzas Armadas, policía, pena de muerte, censura, cárceles, médicos, abogados, psiquiatras, etc. Situación de hombre caído que Cristo no dejó de tener en cuenta, con soberana sensatez, cuando fundó la Iglesia, como se ve por ejemplo en su elección del orden sacramental para salvarnos. Pensar en una sociedad sin los efectos del primer pecado o sin sus consiguientes estructuras es una utopía tan absurda que acabaría por destruir la misma sociedad humana y con ella al hombre.

La Iglesia quiere que no olvidemos nunca nuestra condición. Por eso todos los años, al comenzar la Cuaresma, marca a sus hijos en la frente con ceniza, mientras los amonesta: "Recuerda, hombre, que eres polvo y al polvo volverás".

2. CONSECUENCIAS CRISTOLOGICAS

Cristo, "segundo Adán", restaura y explica al primero. Pero, a su vez, Adán explica a Cristo. No es del caso dirimir aquí lo que hubiera ocurrido de no haber habido pecado. Lo que ciertamente se puede afirmar es que de hecho, en la actual economía de la salvación, la presencia de Cristo con carne pasible está en directa referencia al primer pecado. La Iglesia lo canta gozosa el día de la Pascua: "¡Feliz culpa la de Adán que nos mereció tal Redentor!" Adán y Cristo, dos misterios que se iluminan mutuamente, como ya nos advertía S. Pablo en su carta a los Romanos.

El plan de Salvación. Se ha hecho común en no pocos comentaristas de la Sagrada Escritura la convicción de que el relato de los primeros capítulos del Génesis no tiene sentido histórico. Se ordenaría, en todo caso, a "ilustrar la tesis de la realidad del mal en el mundo" (102). Con esta apriorística seguridad cubriéndoles las espaldas, comienzan la "Historia de la Salvación" con el éxodo de Egipto, signo de toda liberación. De esa manera se desvincula la Redención de un mal moral personal con el peligro de reducirla a una mera redención política o de algún mal inherente a las estructuras humanas: "pecado del mundo" (103), o "estructuras sociales de pecado".

Esto es histórico y teológicamente falso. La "Historia de la Salvación" comienza con la creación y pasa indefectiblemente por los dos estados sucesivos de Adán. El éxodo de Egipto, como toda la historia de Israel, deben leerse desde Adán y Cristo, y no al revés. Fue en el Paraíso donde se pronunció el primer anuncio pro-

(102) J. S. Croatto, *Historia de la Salvación*, Paulinas, Bs. As., 1974, p. 24.
(103) *Nuevo Catecismo para adultos*, p. 255.

fético acerca de Cristo: "Pongo enemistad entre ti y la mujer, entre tu linaje y el suyo; él (ella) te aplastará la cabeza" (104). La Encarnación redentora se realizó "principalmente" para redimirnos del pecado original (105). No conozco esquema más fiel ni más sapiencial de la Historia de la Salvación que el estructurado por S. Tomás de Aquino en la Suma: Dios, lo que de El procede, y el retorno de toda la obra a su principio. Es el esquema de la IV Plegaria Eucarística y está entre las fórmulas propuestas para la catequesis por el Episcopado Argentino (106).

La Redención por la cruz. Dios tenía muchos medios para la salvación del hombre. Eligió el más perfecto. Hoy se quiere reemplazar el concepto de Redención por el de liberación. Aparte de las connotaciones socio-políticas que este último concepto encierra, ya S. Tomás advertía que no son lo mismo. Sería, dice, como ignorar la Encarnación y la Pasión (107). Redimir no es solamente desvincular del pecado, sino que incluye la manera de hacerlo, a saber, pagando un precio. Redimir significa etimológicamente rescatar, comprar de nuevo. Está de por medio nada menos que la Pasión redentora de Cristo. "Sabiendo que habéis sido rescatados de la conducta necia heredada de vuestros padres, no con oro o plata, sino con la sangre preciosa de Cristo, el cordero sin mancha y sin defecto" (108).

Por otro lado, se ha vuelto a tomar una vieja teoría, nacida probablemente del Abad Ruperto en el siglo XII, y continuada por S. Alberto Magno y Duns Scoto, según la cual Cristo se hubiera encarnado aun cuando Adán no hubiese pecado, como vértice y culminación de la creación. En tal caso, el Verbo se habría encarnado en un cuerpo triunfal y glorioso. Pero como de hecho hubo pecado, se encarnó también para redimir al hombre pecador. De ahí sólo concluyen que el pecado no es la causa o motivo total y adecuado de la Encarnación sino sólo del modo doloroso como se realizó (Scoto). Se trataba de teólogos creyentes, y ninguno de ellos desconocía el hecho descomunal del pecado de Adán así como el consecuente valor redentor, sacrificial y satisfactorio de la Pasión de Cristo. Lo que afirmaban era sólo una hipótesis que de hecho no se había dado. Pues bien, varios teólogos contemporáneos, reacios por otra parte a toda tesis que huela a medieval, vuelven a aquella especulación, resaltando en la Encarnación casi exclusivamente su valor de unión con Dios, de "nueva y eterna Alianza", de plenificación de la creación. A su vez parecen desconocer el valor sacrificial, satisfactorio y redentor de la Pasión, como liberación de

(104) Gen. 3, 15.

(105) Cf. S. Tomás, *Summa Theologica*, III, 1, 4. Ver Denz. 194, 790.

(106) Nº 2 y 27.

(107) Cf. *In Sent.*, 3. d. 20, q. 1, a. 4.

(108) 1 Pe. 1, 18.



un poder real de Satanás, acrecentado en el mundo por el vacío de Dios. Al leer algunas de sus obras, no parecería que hubiesen "dos ciudades" en pugna teológica, con irreductible enemistad, sino solamente una ciudad que pacíficamente va gestándose en el tiempo. En todo esto hay algo implícito. Queda la impresión de que lo que los antiguos consideraban una hipótesis, la de Adán sin pecado y la humanidad en estado de justicia original, para ellos es un hecho. No hay, parecen decir, deuda que saldar, pecado que borrar y esclavitud de la cual librarse. Podríamos responderles con S. Juan: "El Hijo de Dios se manifestó para deshacer las obras del demonio"; "sabéis que apareció para destruir el pecado" (109).

En estrecha relación con esta concepción se elabora una nueva espiritualidad sin cruz, sin amor a la Pasión del Señor, desproporcionando y desarticulando todo el mensaje cristiano. Aunque a veces se la llama espiritualidad de la Pascua, del Cristo resucitado, de la alegría, se trata de lo mismo: una mutilación de lo esencial del cristianismo. Estos son los nuevos "enemigos de la cruz de Cristo" (110). Viejo desliz con nuevos y peores fundamentos. Ya S. Juan de la Cruz reaccionaba en su época:

"Si en algún tiempo le persuadiere alguno, sea o no prelado, doctrina de anchura y más alivio, no le crea ni abrace aunque se la confirme con milagros, sino penitencia y más penitencia y desasimiento de todas las cosas. Y jamás, si quiere llegar a poseer a Cristo, le busque sin la cruz" (111).

Nosotros, los "hijos de Adán", repitamos con S. Pablo:

"En cuanto a mí, Dios me libre de gloriarme si no es en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por la cual el mundo es para mí un crucificado y yo un crucificado para el mundo" (112).

P. RAMIRO SAENZ

(109) 1 Jn. 3, 8.5.

(110) Fil. 3, 18.

(111) Carta al P. Juan de Santa Ana, Nº 23, en la ed. de la BAC, p. 1322.

(112) Gal. 6, 14.

LA SIGNIFICACION DE LAS ARTES LIBERALES EN LA EDUCACION CRISTIANA

La educación servil, subordinada a la "praxis", es la negación de la educación rectamente concebida como perfeccionamiento de la personalidad humana. La educación plena es la educación humanista cristiana heredada de la **paideia** (a través de la **humanitas** latina, que no ha de confundirse con el humanismo renacentista). No es una educación "de confección" para la salvación de las almas sino la base, el terreno fértil para las enseñanzas religiosas, la perfección de lo natural para hacerlo más apto a lo sobrenatural. Las artes liberales no son un adorno de la personalidad sino que constituyen su fundamento esencial al cual es necesario volver para salvar la educación moderna y contemporánea de su decadencia suicida. Las artes liberales conciben al saber como auténticamente libre, libre de toda atadura práctica, y entre ellas, la filosofía, exige más que ninguna otra el lugar primordial que se le debe en la educación.

Toda educación rotulada cristiana que no se nutra de este principio está destinada a abrir un abismo entre la religión y la vida y, finalmente, a sacrificar el saber verdadero a la praxis de las profesiones o del sentimiento materialista de la existencia.

I. SABER "LIBERAL" Y SABER SERVIL

Lo postulado en el resumen previo parece indiscutido. Sin embargo, en los hechos, aparecen testimonios contradictorios de estas verdades, aun sostenidos por educadores católicos. Los estragos que ha sufrido nuestra tradición humanista-cristiana son tales que por eso la educación, incluso la educación cristiana (o impartida por instituciones profesionales), ha llegado a una crisis como la que estamos pasando.

En primer lugar, el concepto de saber humanista —o el de las antiguas "artes liberales"— está olvidado, cuando no negado. Si no fuese así, la filosofía —el saber más unitivo de todos— pasaría por una era de florecimiento. Si este fuese el caso cada vez que se habla de libertad académica no se pensaría, como se piensa, en el aspecto político y social o institucional del concepto en lugar de su esencia intelectual,

en esa libertad que implica no estar atado a fines prácticos, a lo que sirve, a lo servil (1). El Cardenal Newman, hace más de un siglo, con perspicacia sutil vio venir la formidable embestida de los saberes prácticos en la Universidad y alertó acerca de la importancia del tema.

Entre las muchas definiciones que da Newman de las artes liberales dice que se trata de un saber que **se niega a estar informado (como se dice) por ninguna finalidad, o absorbido por ningún arte** (2). Citando a Aristóteles en su *Rethorica* recuerda que **de las posesiones, las que producen fruto son útiles, pero las liberales tienden al gozo** (3).

Por eso, agrega, un saber tan excelso como la propia Teología **si es cultivada como un saber limitado a propósitos de predicación desde el púlpito o de catequesis, pierde — no su utilidad, no su carácter divino, no su mérito (al contrario: incrementa tales cualidades mediante tal condescención) — pero pierde el atributo particular que quiero ilustrar: o sea la contemplación** (4).

Josef Pieper acude igualmente a Aristóteles para definir el sentido de saber auténticamente libre que supone la filosofía. Para ello cita la *Metafísica* en la cual **libre** significa tanto como "no práctico". Práctico, explica Pieper, **es lo "que sirve" para la realización de objetivos. Así pues esto se niega con respecto a la "theoría philosophica". Esta es "libre" por cuanto no se refiere a nada que esté fuera de ella. Filosofar es más bien un hacer que tiene sentido en sí mismo, que no se legitima precisamente para "servir a un fin"** (5).

El saber no servil es, en consecuencia, el más excelente de todos. No es bueno porque sirve, sino que es bueno en sí mismo. Y podríamos decir que es el más útil de todos, o sirve para todo, porque no sirve a nada en especial, ni está sometido a esa utilidad. Santo Tomás de Aquino, como lo recuerda Pieper, recomienda que **sólo se designen como artes liberales las que están ordenadas al saber** (6). La invasión de la ciencia en la enseñanza moderna, empero, ha desnaturalizado la educación, no tanto porque la ha fragmentado haciéndole perder su unidad esencial, sino porque, antes de ello, ha introducido una actitud científica eminentemente práctica (o no contemplativa). Si *theoría* es contemplación, la contemplación implica percepción, y ésta quiere decir callar. En cambio la ciencia no calla: pregunta (7). No en vano fue a partir de Bacon que se iniciaría la profunda divergencia que advertimos en la educación.

El Padre Robert I. Gannon S. J., ex presidente de la Universidad

(1) Cf. Josef Pieper, *Defensa de la Filosofía*, Herder, Barcelona, 1976, p. 47.

(2) Cf. J. H. Newman, *On the Scope and Nature of University Education*, Evesham's Library, London, p. 88.

(3) Ibid. p. 89.

(4) Ibid. p. 88.

(5) Josef Pieper, op. cit. p. 48.

(6) Ibid. p. 52.

(7) Ibid. p. 53.

de Fordham (de 1945 a 1954), en su libro *"The Poor Old Liberal Arts"* (8), que es un testimonio patético de la decadencia en ciernes de la educación católica en el mundo actual, recuerda que en sus años de juventud en la Universidad de Cambridge, a pesar de todo, aún estaba vivo (como en cierto modo todavía subsiste) el espíritu clásico de la enseñanza medieval. Y como prueba elocuente de ello refiere que **NO HABIA COSA MAS IMPORTANTE QUE CONTESTAR UNA PREGUNTA CORRECTAMENTE**. Algo que, como sabemos, se ha convertido en la pieza clave de la educación y de la evaluación contemporáneas. Un modo de subordinación del saber sin el cual no se concibe conocimiento alguno.

La búsqueda de la verdad —ciencia de la verdad *stricto sensu* sería sólo la filosofía— queda relegada por la búsqueda de la utilidad. El saber servil ocupa el lugar que antes tenían las artes liberales. Y ese saber servil es tal porque **me sirve**, porque me resuelve un problema concreto y contingente. Las artes liberales, en cambio, son inútiles si las miramos desde la óptica de este tipo de servidumbre. En cambio podemos decir que nos sirven porque son buenas. Nos sirven en general, en la medida que contribuyen a perfeccionar la persona humana. O mejor aún sería decir que de las artes liberales, indirectamente, se pueden derivar beneficios, aun cuando no estén en su propósito el alcanzarlos.

Dejemos de lado la versión vulgar según la cual la educación ha de ser utilitaria. Aun prescindiendo de ese grosero enfoque, hay muchos otros aspectos que distorsionan la recta concepción de la educación, algunos de ellos más sutiles y tácitamente aceptados por la mayoría de la gente, de los gobiernos, de las organizaciones internacionales, y, lo que es todavía peor, de hecho, por instituciones católicas de enseñanza.

Estas desviaciones consisten primordialmente en sostener que se educa para formar especialmente ciudadanos, o soldados, o eruditos, o "revolucionarios", o artífices del progreso material, o... "buenos cristianos". Ni siquiera esta última opción es razonable. Porque no se educa para perfeccionar un aspecto del hombre sino la personalidad toda. Y una educación que se propusiera formar buenos cristianos **antes** que perfeccionar naturalmente al hombre fallaría por su base... como de hecho sucede. La educación así concebida es, en última instancia, una educación servil; sirve a fines concretos pero deja de lado su alta finalidad cual es contribuir a la plenificación del ser formando hombres completos; éstos serán incluso mejores cristianos que si la pretendida educación se restringe "a la medida" de un producto final estereotipado.

La educación humanista cristiana no se propuso formar hombres

(8) R. I. Gannon, *The Poor Old Liberal Arts*, Farrar-Straus & Cudahy, New York, 1961.

para "hacer" sino para "ser", y no ser cualquier cosa sino seres conformes a la Verdad. Por ese camino "el producto" de la educación deberá ser moralmente bueno e intelectualmente realista; no conforme a una moral arbitraria sino que se integre a la naturaleza del hombre; no con una formación intelectual libresca sino vital. Pero este lenguaje es grosero porque resulta inadecuado hablar de **producto** de una buena educación, no sólo porque es una analogía materialista sino porque verdaderamente la educación **no se da** sino que **se recibe**. En consecuencia, toda educación basada en **l'esprit géométrique** exclusivamente, está destinada al fracaso, del mismo modo que el saber auténtico no admite servidumbres.

Otra distorsión sufrida por la educación contemporánea es la prisa por saber, el ponerle plazos al aprendizaje, el no dar tiempo a la maduración. Esta distorsión está también íntimamente vinculada al servilismo que impone condiciones al saber y, como tal, es inaceptable.

En tercer lugar es común creer que el mejor saber es a la medida de la voluntad. Un saber para hacer, supeditado estrictamente a la acción, sin nada que "sobre" o "sobresalga", sin nada que distraiga de ese fin estrecho... sin "teorías", dicho así, despectivamente. Se podría llamar a esto "saber voluntarista" en el cual la servidumbre está dictada por el hacer.

En cuarto lugar se puede hablar de un saber "aplicable", igualmente empobrecido por su falta de libertad esencial. Un saber que antepona la aplicabilidad en la elección de sus objetivos, un saber que acepta condiciones otras y distintas que las del saber por sí mismo y que se resume comúnmente en un falso temor por aprender cosas extrínsecamente inútiles; no intrínsecamente, lo cual se justificaría.

Una variante curiosa de estas distorsiones de la educación servil la constituye lo que podríamos llamar la distorsión pedagógica según la cual existiría un doble tipo de conocimientos: los conocimientos en general y los conocimientos que se enseñan, o según se enseñan. El desarrollo de la pedagogía moderna y la difusión de la enseñanza han generado involuntariamente una especie de saber paralelo, supeditado a las supuestas necesidades de la enseñanza cuando no a las meras técnicas de su impartición. El saber pedagógico es un saber, por tanto, ilimitado, frecuentemente formalista, no-creador y, fundamentalmente servil, porque está subordinado a ciertos fines. John Dewey, cuya filosofía educativa tiene un fondo harto aleatorio, acierta en cambio en algunas observaciones parciales respecto de las formas educativas corrientes. En ese sentido condena la enseñanza que **supone que podemos empezar con temas prefabricados en aritmética o en geografía, o lo que sea, sin la menor consideración de la experiencia personal o de la situación del alumno** (9).

(9) John Dewey, "Democracy & Education", cap. XII, incluido en James Bowen & Peter, R. Hobson, *Theories of Education* (Antología), John Wiley & Sons, Brisbane, Australia, 1974, p. 189.

La advertencia de Dewey es válida en cuanto es una reacción a la enseñanza racionalista, ideologizada y abstracta de tradición francesa —tan opuesta a la anglosajona— pero lleva en germen los excesos de su teoría conductista en la que lo empírico resulta endiosado en detrimento del orden intelectual. De todas maneras argumenta con razón Dewey cuando señala que **aun el jardín de infantes y las técnicas Montessori están excesivamente ansiosas de arribar a distinciones intelectuales, sin "pérdida de tiempo"** (10).

Volviendo al concepto de saber liberal, no servil, fin-en-sí-mismo, y no supeditado a objetivos prácticos, Alfred North Whitehead, en su libro sobre los fines de la educación (11), protesta contra los que llama **los pedantes que se mofan de una educación que es útil** y se pregunta: **¿Pero si la educación no es útil, qué es?** Evidentemente aquí se trata de un malentendido. Tiene razón Whitehead de fastidiarse por causa de quienes elogian las artes liberales despreciando la educación práctica, como si ambas estuviesen en pie de igualdad. Son malos defensores de las virtudes del saber por el saber mismo, de la teoría y de la contemplación. Porque las artes liberales no se caracterizan por ser inútiles en un sentido absoluto sino relativo, en cuanto que no están subordinadas a fines prácticos. Pero esto no implica que de ellas no pueden derivarse acciones humanas —y por tanto prácticas. Por eso agrega con razón que la educación es siempre útil porque **el entendimiento es útil** (12), bien que correspondería agregar, para poner las cosas en su lugar, que la educación en general es más útil cuando se restringe a unos pocos conocimientos subordinados a un fin práctico. Más útil respecto de ese fin práctico. Y es aparentemente menos útil cuando el espectro de los conocimientos es más amplio, o totalmente libre. Menos útil respecto de determinados fines prácticos. Pero es más perfecto por aquello de que el conocimiento de los fines es superior al de los medios. Por eso para un político, por ejemplo, es más útil el saber liberal. De nada le serviría el saber restringido de un artesano, aparentemente más útil. Aunque la relación de utilidad sea distinta (13). Del mismo modo Newman refiere que la filosofía baconiana **al usar a las ciencias físicas con el objeto de extraer frutos las transfiere del orden de las investigaciones liberales a lo que, no llamaría inferior, pero sí "distinta" clase de lo útil** (14). Por tanto, el verdadero fin del conocimiento no es sino el que se basa en la contemplación, o sea que se satisface en sí mismo. Lo que no excluye ciertamente que del mismo no puedan derivarse bienes y objetos útiles.

(10) Loc. cit.

(11) A. N. Whitehead, *The Aims of Education*, 6ª ed., Ernest Benn Limited, London, 1966, p. 3.

(12) Loc. cit.

(13) Cf. J. A. Widow, *Elogio de la Sabiduría Cristiana*, Publicación de la Universidad Católica de Valparaíso.

(14) J. H. Newman, op. cit. p. 89.

II. SABER ESPECIAL Y GENERAL

Toda educación que, consciente o inconscientemente, da prioridad a las aplicaciones del saber por encima del valor del saber mismo, de la bondad del conocer, del valor de la Verdad, de la perfección de los fines antes que la de los medios, limita necesariamente los beneficios que de ella se derivan, porque quien se acerca al conocimiento con el preconceito de utilizarlo taxativamente lo empobrece a priori. El uso del saber liberal, no servil y libre —el saber más auténtico y personal— es, por lo demás, impredecible. Es un error con consecuencias el hablar de los "mecanismos" del conocimiento, error que induce a creer en la posibilidad de atribuir un fin útil a cada noción y a concebir un saber en el cual nada quede sin aplicación práctica. La realidad es que esos supuestos "mecanismos" son mucho más complejos e insondables de lo que se sospecha y están más próximos a los conceptos de **Gestalt** o de "holismo" que al de máquina. Si educación es otra cosa que mera instrucción (del latín: *instruere* = apilar) y consiste en re-crear conocimientos, reelaborando conceptos, cuanto más general es el saber mayores son las posibilidades creativas y los matices con que pensamos. Esto sólo ya sería una razón para abandonar la idea de un saber a la medida de nuestras futuras experiencias y, a la vez, un motivo para confiar en la bondad de la formación humanista cristiana, que en lugar de preparar hombres para determinados quehaceres los forma para hacer frente a cualquiera circunstancia en base a la mayor universalidad del conocimiento, cubriendo así la más amplia gama de situaciones humanas.

Los estragos del especialismo contemporáneo han sido tales que las reacciones no se han hecho esperar. Naturalmente esto no impide que —a causa de intereses materiales— siga avanzando en la práctica. Sin embargo, de un tiempo a esta parte la reacción viene incluso de parte de hombres prácticos. Con ironía se ha dicho que el especialista es quien puede saber más de menos cosas, llegando al colmo de saber todo de **nada**. A este respecto escribió Newman que **el conocimiento, en la proporción que tiende a volverse más particular, cesa de ser conocimiento** (15). En contraposición, se ha acuñado el curioso concepto de "**generalismo**" que, rechazando toda connotación filosófica (16), sin embargo, no puede impedir caer en lo que se llama filosofía práctica. En este sentido han habido y hay otras tentativas de superar el especialismo (semiótica, estructuralismo, teoría general de sistemas, teoría de la información y otros métodos de pensamiento) que hablan de una necesidad vital de superarlo. Sin embargo todos estos enfoques son fundamentalmente prácticos —y en ese sentido contradictorios— porque, en el fondo, son especialistas en generalismo, mal que les pese. El genera-

(15) Ibid. p. 92.

(16) Charles Francois, Coordinador Científico del Grupo de Sistemas Integrados del Instituto de Cibernética de la Sociedad Científica Argentina en "El sentido de un enfoque generalista", publicado en 1978 en el suplemento literario de "La Nación", declaró que "el generalismo no debe ser una filosofía".

lista arriba a la generalización por inducción, por eso se parece más al científico que al filósofo, y es generalista de ciertos temas. Su saber no es libre; por el contrario está condicionado a las unidades de conocimiento de lo especial. El generalismo es sólo una reacción contra el especialismo; o mejor dicho, un complemento para poder seguir especializándonos.

El generalismo está en el mismo plano que el especialismo. No está por encima como lo estaría la filosofía y el saber liberal. El generalismo cree que si el especialista corre el riesgo de saber todo de nada, el riesgo del filósofo es saber nada de todo, y por eso se propone un saber teórico-práctico, de coordinación. De allí que el generalista sea el abogado de la interdisciplina. Pero una cosa es interdisciplina y otra universalidad de los conocimientos. La interdisciplina es una necesidad que se detecta toda vez que una investigación reclama el concurso de especialistas provenientes de distintos campos. No es, como vulgarmente se cree, una actitud mental. Es una necesidad; propia del saber servil, utilitaria. La universalidad es una actitud tomada libremente, por encima de las disciplinas; podría decirse que es **superdisciplinaria**, en el sentido literal de la palabra. En la interdisciplina **una ciencia juega el rol de disciplina piloto** (17) pero esta **ciencia no es una ciencia privilegiada sino solamente habilitada para hacer la síntesis**. O sea, como decíamos, que está en el mismo plano de "especialidad", o, si se prefiere, de "departamento del saber".

La distinción entre generalismo y especialismo tiene analogías con la de ciencia pura y ciencia aplicada. Ninguna de las dos puede compararse con la distinción que hacemos entre artes liberales y saber práctico, aunque de ellas pueden sacarse algunas conclusiones interesantes. Como se sabe, no faltan quienes hablan de **ciencia aplicada** como si pudiese haber una forma distinta esencialmente de conocimiento, consistente en investigar y estudiar solamente lo que es pasible de aplicación. Un científico genuino sabe que no es así. Que la ciencia es sólo una y que lo que puede haber son aplicaciones de la ciencia, o conocimientos científicos más aplicables que otros o, como se dice en la jerga de moda, con transferencia tecnológica. Sin embargo, por trascendentes que puedan ser ciertas aplicaciones de la ciencia, el saber puro, de la ciencia básica o fundamental, como se la denomina comúnmente, sigue siendo no sólo el único sino el más perfecto, de nuevo, porque hace a la búsqueda de fines y no meramente a la de medios, porque se satisface en la teoría e incluso tiene que probarla; como dice Whitehead, se trata de probar su valor (18), no su practicidad.

Hoy día los "administradores" de la ciencia (con perdón de la horrible expresión, aunque peor sería llamarlos, como corresponde en la gran parte de los casos, burócratas de la ciencia) hablan corrientemente

(17) Frédéric Mauro, "Remarques sur l'interdisciplinarité", en Bulletin de l'Association Internationale des Universités, vol. XXVII, nº 1 (1979) 13.

(18) Cf. A. N. Whitehead, op. cit. p. 4.

de "prioridades" en la investigación. Si no lo saben, olvidan que en materia de investigación básica no puede haber fundamento alguno para fijar criterios prioritarios desde el conocimiento; al no tener otro fin que sí mismo es incomparable **per se**. De tal modo sólo se podría hablar de prioridades en las aplicaciones de las ciencias. Pero como es sabido que las aplicaciones verdaderamente originales no son sino consecuencia, derivación muchas veces casual del conocimiento puro, es imposible prever qué tipo de investigaciones fundamentales van a tener, a priori, mayores consecuencias prácticas, ya que los mismos investigadores no pueden dar garantías de resultados tangibles y mucho menos calcular la utilidad posterior que sus descubrimientos puedan aparejar.

El mismo Whitehead, en otro contexto, plantea en términos originales las dos características esenciales del saber liberal y del saber práctico, encarnados por quienes él llama el **amateur** y el **experto**. Desde ya, da a la palabra **amateur** una valoración propia de Inglaterra —sin ninguna nota peyorativa, como sucede en el resto del mundo y en la misma Inglaterra después que se escribieran estas páginas, 1932, o sea hace casi cincuenta años—. El **amateur**, define Whitehead, **es esencialmente un hombre con ponderación y con inmensa versatilidad para comandar una cierta rutina. Pero carece de la perspicacia que viene con el conocimiento especializado**, para declarar luego que el objeto de su disertación es justamente, **cómo producir al experto sin pérdida de las esenciales virtudes del amateur** (19). Este tema es bastante recurrente en los países anglosajones. Coincide con la preocupación del Almirante Rickover, de conciliar las humanidades con la tecnología, habida cuenta de su experiencia en la creación del primer submarino atómico. Y nada de esto es casual dado que los países anglosajones han conservado más que los latinos, en estos últimos tiempos, la tradición de las artes liberales; bien que desnaturalizadas en la mayoría de los casos, o confinadas sólo al departamento de "**Classics**". En cualquiera de los casos, es proverbial la costumbre inglesa de preferir como futuros ejecutivos de sus compañías o miembros del **Foreign Office** a los jóvenes graduados de Oxford o Cambridge en carreras humanistas. En ese sentido parecen aplicar el consejo de Whitehead; algunos cursos de especialización, tomados a posteriori y sin pedantería científica, completan la formación básica que de ellos se pretende.

La educación, entonces, rectamente concebida, lejos de supeditarse a ningún fin parcial, tiene por objeto la perfección del hombre, y por eso puede decirse que su fin no es propio sino que se confunde con el fin del hombre, que es contribuir a la mayor gloria de Dios. El hecho de que exista instrucción mental con el objeto de alcanzar determinados objetivos prácticos no puede ser motivo válido para que la educación abandone aquella orientación filosófica. De tal manera, no sólo la única educación es la de las artes liberales sino que toda otra pretendida

(19) Ibid. p. 21.

educación, subordinada a fines prácticos, es educación servil, o instrucción, saber acumulado en orden a acciones prácticas, pero no sabiduría, conocimiento enriquecedor de la personalidad, perfectivo intelectual y moralmente.

Todo esto no necesita más demostración porque está a la vista en la realidad educativa actual: No sólo se han abandonado los cánones de la educación humanista cristiana sino que esto que se llama educación sencillamente no lo es. Y, en consecuencia, no satisface a quienes se proponen formar buenos ciudadanos, o buenos revolucionarios, profesionales, o soldados, cristianos o laicistas.

III. UNIVERSALIDAD Y SABER UNITIVO

Siendo que **scientia est cognitio per causas**, Garrigou-Lagrange añade: **La ciencia no tiene como fin primario la utilidad práctica** (20). Cuando dice ciencia lo hace en sentido lato, o sea para diferenciarla del conocimiento meramente empírico del cual se derivan, justamente, las leyes de la ciencia (restringida) o experimental. Porque el fin del conocimiento, el fin primario, no es otro que la inteligencia de las cosas.

Obviar este fin primario, no tomarlo en cuenta, ir directamente a los fines secundarios o, mejor dicho, a la utilidad que se pueda extraer del conocimiento, implica una desnaturalización del saber, un empobrecimiento, un mal punto de partida para toda construcción mental, el riesgo de vulnerar principios como el de no contradicción, de causalidad, etc. Al despojar de toda universalidad al conocimiento, supeditándolo a usos concretos, no sólo se lo esteriliza sino que, además, se lo lleva al terreno de lo ficticio, pues contrariamente al saber vulgar que cree lo contrario, las causas universales son las más ciertas.

El P. Garrigou-Lagrange, glosando a Santo Tomás, escribió: **Lo más universal en las cosas es aquello que tienen de más real en cuanto son las leyes inmutables del ser en cuanto ser; leyes que todas las demás suponen** (21). Conforme a lo cual, las artes liberales, siendo su saber de naturaleza más universal, proporcionan una educación más realista incluso que la que dan los saberes prácticos, más particularizados. O también puede decirse que el saber **modelizado** (sistemas, semióticas, etc.) se aparta del realismo en cuanto que es un deber a la medida de necesidades concretas y no libre; todo lo cual no cuesta trabajo comprender pues, como se dijo una vez, haciéndose gala de sentido común: **los modelos muestran las cosas como debieran funcionar si no funcionasen como en realidad lo hacen**.

El realismo de las artes liberales las habilita como instrumento idóneo, el mejor para la educación de los hombres, para la formación intelectual, no encaminada al hacer tanto como al ser, y no para ser

(20) R. Garrigou-Lagrange O. P., **El sentido del misterio y el claroscuro intelectual**, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1945, p. 29.

(21) Ibid. p. 88, nota 87.

de cualquier modo sino como se es, conforme a la ley natural, planificándola, formando hombres aptos para recibir en mejores condiciones la vida sobrenatural, y siendo lo que se debe ser, o sea asumiendo un compromiso moral.

Por donde este saber sin utilidad aparente, sin un fin prioritario exclusivo, es el único apto para acceder a la Verdad y, mediante ella, alumbrar el camino de la vida humana. ¿Puede pedirse algo más?

El hecho de que la educación tenga fines no implica que el saber deba tenerlos fuera del hombre mismo. Los fines de la educación son los fines del hombre. **Los fines generales de la educación... están íntimamente subordinados a los fines de la naturaleza humana** (22).

Pero el conocimiento, al no tener otro fin que sí mismo, la teoría, la contemplación, no admite prioridades basadas en el uso, o en la utilidad, sino simplemente en el valor intrínseco del saber. Una educación así fundada obedece a su propio sistema de valores antes que a las necesidades sociales, tecnológicas o nacionales, y, a la postre (aunque no se lo advierta comúnmente), por este camino contribuye mejor a esos fines secundarios. Y lo hace por la sencilla razón de que forma hombres mejores, sobre cuya base serán mejores ciudadanos e incluso tecnólogos. Lo importante es, entonces, que el saber valga, que se aproxime del mejor modo a la Verdad, que tenga validez universal, que ilumine la cuestión de los fines. Siendo así, será bueno, y siendo bueno, será necesariamente útil para otras finalidades, incluso las prácticas.

Pese a todo ello, hay cristianos que creen que todo saber es servil, o sea que tiene un fin práctico. Si así no fuera, los colegios y las universidades cristianas no habrían aceptado de buen grado, como en general lo aceptan, un marco de referencia para toda la educación que está basado en ese principio. Las universidades católicas, en particular, al seguir, voluntaria u obligadamente, los planes profesionalistas de la enseñanza superior oficial en nuestro país, adoptan el mismo esquema, por más que "agreguen" materias formativas al curriculum. Estos **agregados** no alteran el enfoque y ni siquiera se proponen hacerlo.

También hay cristianos que creen que existe una educación cristiana a la medida de la salvación. Si la hay a la medida de las profesiones, o de las constituciones nacionales, o de las ideologías revolucionarias, ¿por qué no habría de haberla, del mismo modo?, se preguntan perplejos ante nuestra duda. Esa educación cristiana a la medida de la salvación, para algunos, supone la exclusión de todo saber superfluo, como si ese deslinde fuese cosa tan sencilla o practicable. Cuando decimos que la utilidad del saber, como condición prioritaria, debe ser descartada, lo decimos también respecto de un fin tan excelso como la salvación. Si no lo hiciésemos así, estaríamos condicionando la verdad (y su conocimiento) antes de conocerla, o sea, la desnaturalizaríamos.

(22) Francisco Ruiz Sánchez, *Fundamentos y fines de la educación*, Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 1978, p. 365.

Un buen cristiano, alto miembro de la Acción Católica, hace años escribió: **El estudio cuando ha tenido como principio inspirador el servicio de Dios o de la Iglesia, el engrandecimiento de la patria (como en Alemania o Japón), o la piedad filial como es la mira de sostener a los padres, ha proporcionado un estímulo superior y provechosos resultados en el campo de la educación intelectual** (23). Este razonamiento tampoco es correcto. Nadie alcanza la perfección intelectual sin amor a la teoría, a la contemplación, y sólo en razón de otros afectos, para ser un buen patriota, o un buen hijo, y ni siquiera para ser un buen cristiano. Más bien lo inverso es lo cierto. Una buena formación humanista cristiana da las herramientas para ser un mejor patriota, un mejor hijo y un mejor cristiano, pero a condición de que exista una genuina aspiración de saber y no una calculada actitud de provecho.

Un saber a la medida de la salvación es lo que se llama, equivocada y ordinariamente, enseñanza religiosa, porque no es una verdadera enseñanza sino un conjunto de saberes específicos que no tienen realidad si no coronan el resto de los saberes, si no "tiñen" la totalidad de los conocimientos, si no enmarcan con rigor todos los contenidos del aprendizaje. Esa enseñanza religiosa no es educación cristiana, es una educación "paralela" de la educación racionalista y laica.

Las artes liberales son las que mejor conforman el marco de la educación humanista cristiana 1º) porque dan el primado a la Verdad antes que a la utilidad, a los valores antes que a la practicidad, 2º) porque dan sustento a la noción de Absoluto, cuestionada por el immanentismo, 3º) porque enriquecen no un aspecto del hombre sino la personalidad entera, perfeccionando su dimensión trascendente y no meros aspectos contingentes, 4º) porque desenmascaran las promesas del saber servil, y los espejismos de los medios en desmedro de los fines.

El correcto y riguroso cultivo de las artes liberales contribuye a mejorar la educación cristiana en cuanto que promueve indirectamente la mejor comprensión de los conocimientos religiosos; en cambio, una educación meramente religiosa, empobrece al cristiano al no impregnar toda su dimensión humana, se convierte en un saber **paralelo**, no asumido enteramente sino en un compartimento estanco. El humanista cristiano, en cambio, cuando se perfecciona en el conocimiento de la religión, está en condiciones de integrarla en toda su plena personalidad. Cuanto más rico su intelecto, mejor arraigará el saber religioso; en cambio, si éste es servil, quedará como un saber aislado, confinado en sí mismo, y sin posibilidades de transplantarse en otras esferas de la vida interior. Se habrá separado la religión de la vida o, lo que es lo mismo, se la habrá desvitalizado, haciéndole correr riesgo de muerte.

(23) A. C. A. - Segunda Semana Nacional de Estudios Sociales: "Divini Illius Magistri", Enciclica de S. S. Pío XI sobre la educación de la juventud, Buenos Aires, 1940, p. 61.

El cimiento de las artes liberales — ¿quién podría negarlo? — es la filosofía. Es el conocimiento más unitivo de todos y el más desinteresado, el más liberal (siempre en el sentido de libre). Por eso ha podido escribir Gamba que **la filosofía no es un medio, sino un fin; no sirve sino que es servida por todas las cosas, por el hombre mismo, por lo más noble de él, que es su facultad intelectual** (24). Pero, como agrega el autor, sentado esto, es legítimo preguntarse **si la filosofía podrá tener alguna repercusión útil de carácter espiritual** (25).

La respuesta de Gamba, por extensión, puede aplicarse a las artes liberales y a la correcta educación humanista-cristiana. **La filosofía, dice, es primaria y fundamentalmente contemplación pura; pero por lo mismo que es saber radical y de totalidad, incluye la vida y la persona del sujeto, que contempla; y así la contemplación alumbra, además del ser, el valor, y mueve con ello la voluntad al mismo tiempo que ilumina el entendimiento. La filosofía no es así "ciencia pura" sino más bien SABIDURIA, saber total, íntimo, que incluye y compromete al hombre todo con sus facultades diversas** (26). Por eso, la educación que adopta esta actitud es la más perfecta y la más perfectiva. Y no hay forzamiento en la argumentación. **El principio de la dignidad del conocimiento**, como lo califica Newman, sólo queda asegurado con una base filosófica, pero, a la vez, ese conocimiento filosófico no es meramente exterior a la persona, cuando es cultivado sólidamente; como agrega Newman, **es una luz adquirida, es un hábito, una posesión personal, un don interior** (27). ¿Qué mejor ingrediente podría demandarse a la educación? Este es el **modus operandi** de la buena educación. No el saber a la medida de unos fines concretos. Ni siquiera el fin de formar buenos cristianos, que es posterior; sólo haciendo buenos hombres podremos hacer buenos cristianos. Porque las artes liberales y el humanismo cristiano no se proponen formar intelectuales, ni es una educación para privilegiados, sino un enfoque que puede adaptarse a todos los niveles mentales.

La educación humanista-cristiana no es privilegio de quienes van a ser universitarios, sino que puede y debe animar la formación de quien va a ser obrero manual. No tiene exigencias de grado sino que se caracteriza por su esencia. Puede inspirar la enseñanza elemental como la superior. Al perfeccionar al hombre, le asegura su salud intelectual — al nivel que sea — llevándolo al estado propicio para descubrir mejor los caminos de la salvación. Perfeccionando la naturaleza humana, la educación humanista-cristiana **favorece la apertura o disposición para aceptar el Misterio, para recibir la Gracia** (28) ya que, como dice el mismo autor, Ruiz Sánchez, **la vida sobrenatural, en sí misma, no es**

(24) Rafael Gamba, *Historia sencilla de la Filosofía*, Rialp, Madrid, 1977, p. 32.

(25) Loc. cit.

(26) Ibid. p. 33.

(27) J. H. Newman, op. cit. p. 93.

(28) F. Ruiz Sánchez, op. cit. p. 361.

educable; es la vida perfecta, de Dios, participada de modo limitado o imperfecto por el hombre. Lo que sí es educable es el hombre en relación con la vida divina, pues se necesita una disposición, conocida, querida libremente y lograda por el hombre, para recibir la Vida Divina (29).

Respecto del valor de la enseñanza de las ciencias, como formativo de la inteligencia, André Charlier plantea fundadas dudas. **El estudio de las ciencias — dice — para la formación del pensamiento deja mucho que desear en nuestros días. Y la razón sería que las ciencias se conocen muy mal como sistema de pensamiento** (30). Según este autor, las ciencias son todavía muy jóvenes en relación a la filosofía, agregando que **razonar con rigor y exactitud sobre las cantidades no es una buena formación intelectual para juzgar cualidades, lo que es nuestra principal ocupación en la vida** (31).

IV. EL FUTURO A LA LUZ DE LA BUENA TRADICION

Visto el panorama conceptual, nos preguntamos ahora: ¿Qué posibilidades hay de que la educación cristiana-humanista encuentre el camino de su restauración?

Por de pronto digamos que una auténtica educación cristiana tiene que ser, primero, genuina educación. Si antepone la servidumbre, por alta que sea, de algún fin, no logra realizarse a sí misma.

La buena tradición cristiana lo entendió así, por otra parte. Las escuelas parroquiales, de las que salió la educación elemental, y las escuelas catedráticas, de las que salió la Universidad, nacieron en la Edad Media de toda una filosofía de la vida. Con razón se ha dicho que toda pedagogía se basa en una filosofía de la vida, que toda VERDADE-RA pedagogía se basa en la filosofía TOTAL de la vida, y que la verdadera pedagogía se basa en la verdadera filosofía de la vida (32).

La **Ratio Studiorum** retoma en la Contrarreforma la herencia medieval y la del humanismo cristiano, fundiéndolas en un método que codifica las mejores normas tradicionales de la enseñanza. Y así la Compañía de Jesús, aun cuando no fundada como orden educativa, desplegó en este campo una actividad de importancia extraordinaria hasta su supresión. El curso completo llevaba 13 años: seis para gramática y retórica, tres para filosofía, y cuatro para teología. La **Ratio Studiorum** fue ciertamente un sistema excesivamente rígido en la forma, pero por su contenido resultó tal vez la última fórmula educativa verdaderamente **liberal**. A partir del siglo XIX, la educación profesionalista

(29) Ibid. p. 359.

(30) A. Charlier, *Culture, Ecole, Métier*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1959, p. 30.

(31) Ibid. p. 31.

(32) Cf. Enrique Herrera Oría S. J., *Cómo educa Inglaterra*, 2ª ed., Escelicer S. L., Madrid, 1945, p. 166.

y supuestamente práctica hirió de muerte al humanismo cristiano, aun en Inglaterra, la cual a fines de la primera guerra mundial sufrió el primer ataque contra las lenguas clásicas que durante siglos habían sido la base de su educación. Esto provocó en 1923 la creación de un Comité: **Committee to inquire into the position of classics in the United Kingdom** cuyo informe final de más de trescientas páginas hace un alegato vibrante a favor de la tradición greco-latina.

Entre muchas observaciones, el Comité demuestra que **una prematura y estrecha especialización en matemáticas es mal medio para adelantar en estos estudios** (33). Curiosamente, si bien con otras palabras, el ministro de educación italiano José Bottai suscribiría la misma argumentación, pocos años después, cuando dijo que **el Latín prepara al niño para las matemáticas y la física mejor que las matemáticas y la física (elementales) mismas** (34).

En estos últimos cincuenta años, especialmente después de la segunda guerra mundial, la educación humanista-cristiana ha sufrido un nuevo y fatal embate.

El griego ha desaparecido casi del todo en la enseñanza media de los países cultos del mundo; el latín sigue sus pasos. El bachillerato francés, con su alternativa del "bachillerato moderno", ha hecho casi desaparecer al "bachillerato clásico". La extraña e irresistible seducción de la enseñanza "práctica" es la culpable de esta distorsión. Pero esta practicidad, como dijimos antes, es meramente una suposición pues, como dice André Charlier, lo que verdaderamente se enseña **no es sino una especie de teoría abstracta de la práctica, o bien un manejo científico de la cantidad que se considera práctica, pero que se aleja tanto de la vida y de los oficios como de la pura teoría intelectual, mientras que la verdadera práctica de los oficios se apoya, en cada golpe de herramienta, en la naturaleza de las cosas que forma admirablemente las inteligencias no solamente en la práctica, sino en la reflexión sobre la naturaleza y el espíritu** (35).

Cuando uno se pregunta la razón por la cual el marxismo, una doctrina que hace treinta años parecía desfalleciente, resurge en el mundo y alcanza el poder que hoy tiene, a cien años de haber sido formulada, no se puede dejar de pensar que en buena parte tiene que deberse al vacío teórico que ha dejado la educación occidental, precisamente y con caracteres alarmantes estos últimos treinta años. **Por esta falsa práctica** — observa Charlier — **se ha sacrificado la formación intelectual propiamente dicha y se ha cavado una fosa entre los diferentes órdenes de la enseñanza** (36). Aun cuando el marxismo ejerza un atrac-

(33) Ibid. p. 168.

(34) Cit. en Leonardo Castellani, "La reforma de la enseñanza en su faz pedagógica", en *La Enseñanza Nacional* (varios autores), Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1940, p. 121.

(35) A. Charlier, op. cit. p. 26.

(36) Loc. cit.

tivo más práctico que teórico en la mayoría de los jóvenes que ante él se encandilan, no puede negarse que esa atracción sólo puede ser eficaz en espíritus vacantes de contenidos teóricos más o menos sólidos, y no en quienes poseen una formación intelectual formalmente coherente como la del humanismo, perfeccionada por el cristianismo, que suministra las esencias perdurables para el alma.

La buena tradición europea lo entendió así. Por eso los monasterios primero y las universidades después crearon todo un cuerpo de saber, una cultura, que no necesitaba el aditamento de "católica" pues lo era en el doble sentido del término: por ortodoxa y por universalista. El universalismo, empero, ha sido sustituido en nuestro mundo contemporáneo por la equívoca noción de **pluralismo**, que sólo pueden manejar desprejuiciadamente quienes no se han puesto a reflexionar sobre sus significados.

Henry Morris, un educador inglés de este siglo, poco conocido entre nosotros, desde su puesto burocrático como encargado de la educación del condado de Cambridgeshire, intentó, a veces con éxito, renovar los contenidos y los métodos de la enseñanza. Más conocido por haber introducido algunas reformas revolucionarias (relativamente hablando) (37) que por el fondo de su pensamiento, este educador, a pesar de ser de tradición anglicana, sorprende por haber descubierto lo que muchos católicos todavía no ven claro. En efecto, en uno de sus escritos afirma que **la consecuencia en los tiempos modernos del pluralismo de asociaciones y de creencias ha sido la de una desintegración social**, para luego agregar: **Desde la ruptura de la civilización católica, en lo que concierne a la expresión social de los valores comunitarios, estamos viviendo a crédito, un crédito consistente en el legado de las formas medievales y en el breve y brillante — aunque moralmente imposible — siglo XVIII** (38).

Este hecho incontrovertible, repetimos, al no ser captado por muchos católicos impide la renovación de la educación cristiana. Morris, en su entusiasmo por la educación como quehacer y profesión, pudo creer que **este elemento unitivo esencial para la vida en sociedad se alcanzará por la organización de comunidades en torno a sus instituciones educativas** (39). Pero este elemento unitivo no puede ser reducido a un enfoque pedagógico porque se trata nada menos que de la cosmovisión occidental-cristiana. Tampoco es necesariamente obligatorio imponer una asignatura con el nombre de enseñanza religiosa. Basta que se retome el hilo de la auténtica tradición cristiana de nuestra civilización para que los espíritus se predispongan para la comprensión de lo sobrenatural.

(37) Morris fue inspirador de la famosa escuela de Impington, cerca de Cambridge, en la que puso en práctica sus ideas renovadoras.

(38) Wille van der Eyken & Barry Turner, "Henry Morris (1889-1961)", en *Adventures in Education*, Pelican Books, 1975, p. 153.

(39) Ibid. p. 154.

Los gobernantes que fomentan inadvertida o deliberadamente el pluralismo y se desentienden de la obligación moral que les cabe de reforzar el cimiento natural que provee la enseñanza humanista-cristiana, contribuyen a la disolución (por más que declamen en contrario) de la genuina alma nacional. El pluralismo educativo no puede ser jamás un fin y sólo relativamente puede admitirse que sea un medio para casos excepcionales. Para contribuir a la recuperación de nuestra maltrecha cultura occidental y cristiana en lugar de exaltar las diferencias es menester consolidar todo aquello que es común.

Pero esa coherencia interna que debe tener la educación no implica, lo repetimos, que se transforme en enseñanza religiosa sino que, antes que ello, se constituya como un ancho y sólido fundamento sin el cual ni siquiera las mejores enseñanzas teológicas podrán arraigar en los espíritus. La cuestión de la orientación profunda de la educación respecto de las artes liberales no se trata de una mera opción. La admisión de que hay un saber superior, no servil, cuyo fin se halla en sí mismo, sin cuya aspiración todo otro saber aplicado o subordinado es empobrecido y en definitiva desnaturalizado, resulta fundamental para la recuperación de la educación cristiana. No haberlo visto así, durante siglos, y por parte incluso de muchas congregaciones religiosas dedicadas a la educación, ha traído como resultado la actual situación a la cual el Estado, inficionado de laicismo y de espíritu reaccionario contra la buena tradición, ha contribuido vigorosamente.

El humanismo cristiano no separó la religión de la vida sino, al contrario, exhibió una síntesis natural y espontánea. Que en reacción contra el proceso de secularización de la cultura moderna se pretenda utilizar al cristianismo como separado de la esencia misma de la educación resulta una grave contradicción. Ciertamente es que la entera culpa de este malentendido no es tan imputable a quienes muchas veces proceden así de buena fe cuanto a quienes, laicistas y ateos, han logrado generar una educación a-religiosa, aséptica, anti-tradicional, científicista, enciclopédica, a-moral, imperfectiva, atomizadora de la personalidad humana, subordinada a fines puramente materiales y, en definitiva, propicia para la manipulación de los espíritus por parte de los poderes temporales, quitándole al hombre su verdadera dignidad y su verdadera libertad.

Sin embargo, como es sabido, con el Renacimiento se abre la grieta por la que se va a colar el proceso de secularización al que en vano se opondría por siglos el espíritu de la Contrarreforma y la Compañía de Jesús. La dolorosa experiencia nos muestra que cuanto aconteció en la cultura de Occidente está mimetizado en lo que ocurrió en torno a la educación. El equivocado concepto de ciencia, el abismo creado entre la filosofía y la religión, el creciente poder laico de los estados nacionales, destruyeron el espíritu de la verdadera educación introduciendo progresivamente tendencias enciclopédicas, utilitarias, profesio-

nalistas, científicistas. Por donde puede decirse que **no existe una cultura cristiana entendida en el sentido de que el Cristianismo haya engendrado una forma de humanismo específicamente opuesta a otras formas de humanismo; ni tampoco existe una filosofía cristiana explicada como filosofía especial frente a otras filosofías. Esto equivaldría, en efecto, a restringir el concepto de Cristianismo, a reducirlo a puro medio para lograr un fin, o a mera consecuencia, siendo como es, algo esencialmente original, algo enteramente humano y católico. Pero existe una cultura cristiana o católica en cuanto que el Cristianismo y el Catolicismo nos hacen aptos para una cultura, despertando en nosotros energías latentes que de otra manera quedarían olvidadas e infecundadas** (40).

El mismo Karl Schmitt lo ratifica con otras palabras cuando dice: **Así como el Concilio de Trento no admite la separación que había establecido el protestantismo entre la gracia y la cultura, así tampoco el verdadero católico acepta esos dualismos entre naturaleza y espíritu, naturaleza y razón, naturaleza y arte, naturaleza y dinamismo industrial** (41). Del mismo modo una auténtica educación cristiana no debería dar lugar a dicotomías tales como la de enseñanza profesional y enseñanza religiosa. Sólo la restauración del antiguo modelo de las artes liberales puede efectivamente educar a la persona humana en todas sus dimensiones y, por tanto, en la dimensión religiosa; formación que desde luego será completada por la ascesis y la práctica espiritual.

Pero a la vez, como argumentamos en este trabajo, una educación cristiana que se redujera a ser enseñanza religiosa y se desentendiera de todo lo demás —como lamentablemente se puede computar en algunos casos—, sería sólo cristiana o católica de nombre. **Un cristiano, dice Friedrich Naumann, que no sea más que cristiano, no es factible en este mundo... de hecho el cristianismo es una dimensión de la vida, y no la vida misma integral** (42).

Y, asimismo, como escribe el ya citado P. Gannon: **el Catolicismo no se encuentra en ningún libro ni curso. Es un encuadre del espíritu, un enfoque, una actitud... Es una cultura del otro mundo que sazona e ilumina no sólo nuestra conducta sino nuestra sabiduría** (43).

Una filosofía cristiana se vuelve pura entelequia si no hay una educación cristiana que siga su enfoque y la encarne en los hombres. Hay que reconocer las dificultades que entraña una labor de renovación, profundización y estudio de las bases esenciales de esa educación cristiana. Una restauración de las artes liberales no podría ser producto de un decreto, ni siquiera del dictamen de una comisión.

(40) Dr. Arnold Rademacher, *Religión y vida*, Sociedad de Educación "Atenas" S.A., Madrid, 1940, p. 241.

(41) *Ibid.* p. 240.

(42) *Ibid.* p. 274.

(43) R. I. Gannon, *op. cit.* p. 121.

Se trata, más vale, de llamar la atención hacia un modelo que no puede ser resucitado pero en el cual podemos inspirarnos para emprender una renovación de fondo dentro de un panorama educativo que se debate en meras innovaciones formalistas.

PATRICIO H. RANDLE



LA METAFISICA CRISTIANA DE LA JUSTICIA Y EL ORDEN TEMPORAL

Reflexión preliminar

Cuando el hombre común, espontáneamente, reclama justicia, en realidad solicita lo que es suyo; lo que se le debe. En consecuencia, implícitamente reconoce algo anterior a la justicia y que es aquello por lo cual la misma justicia existe. Esto, absolutamente anterior, y que le es debido a él en persona, por así decir, es su **derecho**. Y esto que es inalienablemente **suyo** es una especie de **deuda** que se tiene con él. Por eso, como una suerte de sabio vocero del hombre común, Santo Tomás dice: "a cada cual se le debe lo que es suyo" (1). En el mismo lugar el Aquinate agrega: "dicitur autem esse suum alicuius, quod ad ipsum ordinatur"; si se me permite una traducción deliberadamente literal, equivale a sostener: "pues se dice que (algo) es suyo (**suum**) (de alguien) en cuanto está ordenado a él". Lo primeramente suyo es su propio acto de ser, que es lo más íntimamente debido; en tal caso no se puede decir que algo sea debido a algo, sino que algo es debido a **alguien**; es decir, a un sujeto que tiene conciencia del acto de ser y, concomitantemente, de sí mismo. Por eso, sólo el hombre sabe que lo más propiamente suyo (**suum**) es el ser del cual participa y que le es ontológicamente debido. Por tanto, antes de hablar de justicia como hábito o virtud, es menester reconocer la anterioridad de este **suum** que es su derecho, lo debido, su propio **esse**, fundamento de todo otro derecho y de toda forma de justicia reclamada intuitivamente por el hombre común. Cuando se dice que "a cada uno se le debe lo que es suyo" (**unicuique debetur quod suum est**) este **suum** tiene un grado máximo de realidad y objetividad; de tal modo que justifica plenamente que el mismo Santo Tomás haya podido decir que el derecho (tal concreto **suum**) es la misma cosa justa: **ipsa res iusta** (2), que es lo debido (**debitum**), lo justo, el derecho (**ius**) que, en última instancia, tiene su fundamento en lo más propiamente "suyo" que es el acto de ser. Naturalmente, de inmediato se percibe que aquí se encuentra la fuente de los derechos naturales del hombre; pero, por ahora, no es mi intención extraer estas consecuencias ni preguntarme por la naturaleza última del derecho y de la justicia, sino por la génesis misma de la idea de justicia (que conlleva su supuesto necesario

(1) STh., I, 21, 1, ad 3.

(2) STh., II, II, 57, 1.

que es el derecho) y que me ha de conducir al descubrimiento de la positividad y de la insuficiencia de la noción antigua de justicia. Semejante descubrimiento permitirá comprender la transfiguración de la justicia antigua en la noción de justicia cristiana (metafísica cristiana de la justicia) y la consiguiente iluminación del orden político natural.

POSITIVIDAD E INSUFICIENCIA DE LA IDEA CLASICA DE JUSTICIA

1. LA IDEA DE JUSTICIA DESDE LOS ORIGENES HASTA PLATÓN

Cuando Sarpedón, rey de los licios, entró en combate con Patroclo, a cuyas manos sucumbían los teucros, según narra Homero (Ilíada, 16. 419-458), Zeus exclamó: "¡Ay de mí! El hado dispone que Sarpedón, a quien amo sobre todos los hombres, sea muerto por Patroclo". Quiso entonces modificar lo dispuesto por el hado y, por eso, Hera le reprobó: "¿Una vez más quieres librar de la muerte horribles a ese hombre mortal, a quien tiempo ha que el hado condenó a morir?". Ni todos los dioses lo aprobarían, ni el mismo orden del universo lo soportaría y, por eso, Zeus, reconociéndolo así, "no desobedeció" al hado y dejó morir a su amado Sarpedón. No podía Zeus violentar las leyes inmutables del universo, o sea de la **dike**, la justicia, y debió obedecer so pena de destruir el orden cósmico. De ahí que, como dice Guérin, "el sentimiento general subyacente en los poemas homéricos, es saber que cada cosa debe estar en su lugar" (3). Cada cosa tiene lo suyo y, por eso, la justicia, aparece como un aspecto del hado, una suerte de "ajustamiento" cósmico que prefigura un orden (un derecho) supuesto de nuestra voluntad de justicia (4). Sin detenerme en todas las posibilidades del término **dike** (5), sabemos que evoca la sentencia judicial que da a cada uno lo debido (6), pero sin ocultar su carácter mítico y su radical dependencia de la Moira primitiva. Pero Dike (Igualdad, ajustamiento) es hija

(3) Pierre Guérin, *L'idée de justice dans la conception de l'univers chez les premiers philosophes grecs. De Thales a Héraclite*, p. 25, F. Alcan, París, 1934; además de esta obra que utilizo para este estudio, Jeremiah Newman, *Fountain of Justice*, Scheed and Ward, New York, 1955; Domenico Caiazzo, *L'idea di giustizia nel pensiero greco*, 1958; Werner Jaeger, "Alabanza de la ley. Los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos", *Revista de Estudios Políticos*, 67, p. 17-48, Madrid, 1953.

(4) José Luis Aranguren, *Ética*, p. 338-9, Rev. de Occidente, Madrid, 1956.

(5) Cf. la excelente obra de Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, especialmente p. 136 y ss., Ernest Leroux, París, 1917. Aunque más breve, hay indicaciones útiles en Mircea Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, vol. I, p. 275-277, trad. de J. Viente-Malla, Ed. Cristiandad, Madrid, 1978.

(6) Cf. Louis Gernet, *Op. cit.*, loc. cit.; Werner Jaeger, *Paideia*, vol. I, p. 121-122, trad. de J. Xirau, f.c.e.m., México, 1946 (3ª ed.).

de Zeus y de Themis. De ahí que **themis** signifique, más bien, "ley" que preside los juicios y no tanto el cumplimiento mismo de la justicia (**dike**) opuesta a la injusticia o **adikia** (7) que implica el concepto de delito como alteración del orden del mundo. Ambas representaciones míticas de la justicia, **themis** y **dike**, presiden la futura formulación platónica de la virtud moral de la justicia (**dikaosine**) que no se desprenderá de su transfondo mítico.

En Hesíodo, la justicia toma un aspecto más judicial y **dike** adquiere un predominio sobre **themis** ya en la protección de las cosechas de los hombres en la **Teogonía** (8), ya en el cuidado del orden moral de las cosas en **Trabajos y días** (9); pero, en el fondo, tratase de "decisiones tomadas por un Destino y el papel de la Justicia es el de reglar todas las cosas según estas decisiones" (10).

No me parece percibir diferencia esencial entre esta idea cósmica de Justicia y la del primer texto filosófico de occidente, el célebre fragmento de Anaximandro transmitido por Simplicio: "el principio y elemento de todas las cosas es 'lo infinito' (...) Ahora bien, a partir de donde hay generación para las cosas, hacia allí se produce también la destrucción, según la Necesidad; en efecto, 'pagan la culpa unas a otras y la reparación de la injusticia, según el ordenamiento del Tiempo'" (11). Supuesto el movimiento generación-destrucción (contrarios) la "culpa" de las cosas consiste en la existencia misma de los singulares desprendidos de la unidad primordial (12). Por eso, **dike** exige la "reparación" según "el ordenamiento del Tiempo" que es el gran reparador, o ajustador del orden (13). La Justicia, aunque sea también una proyección del ordenamiento de la ciudad, es el orden divino de la **physis** inmanente en la misma realidad. Contrariamente a lo que sostiene Guérin, no sólo no ha dejado atrás el mito sino que es una representación mítica típica asumida por el pensamiento filosófico naciente.

Poco a poco **dike** deja lugar a **Nomos** (uso, costumbre, ley) en los pitagóricos, aunque estrechamente ligado a la idea de armonía universal, reflejada en el alma misma que es armonía como mezcla de contrarios (14). La Justicia, por tanto, es este **Nómos** (que en el futuro significará también el derecho usualmente válido por la fijación escrita) que se

(7) Louis Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, p. 43-45.

(8) *Teogonía*, 900-5.

(9) *Trabajos y días*, 269-274.

(10) Pierre Guérin, *Op. cit.*, p. 29.

(11) DK., 12B1; G 183 (esta letra G indica la edición Biblioteca Clásica Gredos, varios autores argentinos, en vol. I C. Eggers Lan y V. E. Juliá, Madrid, 1978; en las demás citas se sigue el mismo sistema).

(12) Erwin Rodhe, *Psique*, p. 194, trad. de W. Roses, f.c.e.m., México, 1948.

(13) Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, p. 40-41, trad. de J. Gaos, f.c.e.m., México, 1952.

(14) Aristóteles, *De anima*, I, 407; *Pol.*, VIII, 5, 1340; cf. también *Pol. L.*, VII, 33; Platón, *Fedón*, 93c.



manifiesta como igualdad o proporción matemática según la cual la Justicia es cierta correspondencia entre términos contrapuestos, cierta **igualdad** o reciprocidad perfecta (15). Esta igualdad matemática surge de la multiplicación de un número par y un impar y es, como enseña Aristóteles, "compensación" o contracambio (16), que viene, al mismo tiempo, a reflejar el orden cósmico.

En cambio, bajo la influencia órfica, la **dike** aparece con su primitivo sentido y con valor ontológico en el poema de Parménides: Por un lado, la inmutabilidad, necesidad y unidad del ser es asegurada por la Justicia, pues "ni nacer ni perecer le permite Dike" (17); por otro, "la poderosa Necesidad / lo mantiene en las ligaduras del límite, que lo rodea en su torno" (18); de modo que "todo sucede según Necesidad (que es) Destino, Dike" (19). Donde se ve que, si el ser es la Verdad y ha sido forzado por el Hado "a ser íntegro e inmóvil" (20), hay equivalencia entre Justicia-Necesidad-Verdad. La Justicia es, pues, una regla del pensamiento (y del Ser). Por otro lado, en los fragmentos de Heráclito en los cuales menciona la Justicia (23, 28, 80, 94 y 102) ésta se muestra, en cierto modo, como un absoluto en el seno no de "lo que es" sino del Logos, que es ley del cosmos y de la pólis humana (21). Menos o más que la Justicia-Verdad de Parménides, la **dike** heraclitana "es un valor, porque existen cosas injustas y, por consiguiente, se agrega a lo que es para conferirle un carácter diverso al de una simple realidad" (22). De todos modos, **dike** (B 94) cuida el orden cósmico el cual debe ser visto, también, a semejanza de un juicio, en el cual pone armonía. Así, en los diversos sentidos de la Justicia, se mantiene como ajustamiento del orden cósmico y modelo de la **pólis**; el ya citado Guérin, cree ver una gradación: "Los jónicos, los Pitagóricos, los Eleatas han comenzado a hacer esta distinción, los primeros aplicando un mito a las cosas, los segundos ofreciendo una regla de vida moral, los últimos encontrando una regla de pensamiento"; faltaba volverse completamente hacia el objeto y es lo que ha hecho Heráclito (23). De acuerdo; pero lo que no puede aceptarse es que, en cada caso, se concluya que "no hay más mito", ya sea en la representación de la Justicia en Anaximandro, ya en una supuesta sustitución del mito por lo inteligible en el pitagorismo, ya en una suerte de "mística de la razón" (L. Rey) en Parménides, ya en el mismo Lógos heraclitano (24). Creo que pasa todo lo contrario porque

(15) Aristóteles, *Eth. Nic.*, V, 8, 1132b; *Mag. Mor.*, I, 3, 1194a28.

(16) Los mismos textos citados en la nota anterior.

(17) DK., 28B8, 9-14; G 896.

(18) DK., 28B8, 29-31; G 967.

(19) DK., 28A32; G 970.

(20) DK., 28B8, 37; G 910.

(21) DK., 22B1; G 650.

(22) Pierre Guérin, *Op. cit.*, p. 84.

(23) *Op. cit.*, p. 104.

(24) Pierre Guérin, *Op. cit.*, p. 42, 43, 58, 75, 83, 92, 94, 105; la afirmación referida a Parménides, es de L. Rey, *La jeunesse de la science greque*, p. 181, París, 1833.

en los presocráticos analizados, **dike**, **thémis**, **nómos**, constituyen la expresión o —si se quiere— la tematización filosófica de **mitos prenocionales** que no han sido previamente sometidos a crítica. Por el contrario, la justicia no logra desprenderse, en ningún caso, de sus supuestos míticos (25); lo cual da la razón a la afirmación de Del Vecchio en el sentido de que "el primer grado de elaboración conceptual pura está constituido, probablemente, por la formación del concepto de **dikaíosíne**", el cual, sin embargo, "acoge en sí el fondo común de las representaciones míticas primitivas, o sea, la idea de una proporción y de un orden de donde surge una determinada armonía" (26).

Para el fin de esta investigación, no me ha parecido necesario detenerme en otros filósofos como Empédocles, los estoicos y algunos escépticos. Baste tener presente que la noción de justicia, en una primera elaboración conceptual, como dice Del Vecchio, aparece quizá en Sócrates antes que en Platón; pero tiene el inconveniente de que, significando, probablemente, cierta armonía del hombre ya en sí mismo, ya en su relación con el prójimo (27), debe, como toda virtud, ser reducida a la prudencia en el sentido de la sabiduría. Es, pues, convertida en un hábito racional y justifica la aguda observación de Aristóteles cuando dice de Sócrates que "al pensar que todas las virtudes son formas de la prudencia se equivocaba, pero tenía razón al decir que no se dan sin la prudencia" (28). De todos modos, aparece ahora la justicia como virtud y se trata de saber si la **dikaíosíne** platónica superó el transfondo mítico prerracional que caracteriza la **dike** de los antiguos como expresión del orden cósmico. Como es sabido, todo el libro I de la **República** consiste, ante todo, en el rechazo sucesivo de diversas definiciones de la justicia, de modo que, al menos, se puede decir lo que la justicia **no es**. Michele F. Sciacca, que estudió a fondo este problema, observa que Platón "ha demostrado que son falsas las diversas definiciones de la justicia, dejando entrever que es sabiduría y virtud y que la vida del justo es más feliz que la del injusto"; a lo cual agregaba que "en el Platón maduro, el problema del Estado justo encuentra su solución en el tema metafísico-religioso de la Idea del Bien" (29). En efecto, por un lado, frente a la multiplicidad de que se forma la **pólis**, la justicia pone cierta unidad, ya que la ciudad (tema en el cual Platón retomó el antiguo concepto de la misma) se comporta como un **todo** en la cual deben reinar las cuatro virtudes cardinales (30). Por otro lado, la justicia debe reinar también en el

(25) He desarrollado este tema en mi libro *La metafísica cristiana y el pensamiento occidental*, parte I, Ediciones Cruzamante, Bs. As., 1983.

(26) Giorgio Del Vecchio, *La justicia*, p. 19, trad. de F. L. Laplaza, Ed. Depalma, Bs. As., 1952.

(27) Platón, *Gorgias*, 469, 508; *Critón*, X, 49; *Rep.* todo L. I.

(28) *Eth. Nic.*, VI, 13, 1144b.

(29) Platone, vol. I, p. 322-323, 2ª ed., en *Opere Complete*, vols. 26-27, Marzorati, Milano, 1967; puede verse con fruto Pierre Lechiez-Rey, *Les idées morales, sociales et politiques de Platon*, p. 30-58, J. Vrin, París, 1951.

(30) *Rep.*, IV, 426-432a.

individuo reflejando la armonía del todo. Pero, más allá de ambas posibilidades, el Bien (como prototipo) del cual todo bien participa, hace posible a la misma Justicia. Y, volviendo los ojos a la ciudad, es la justicia la que permite "hacer cada uno lo suyo" (31); por eso, siendo la que pone el orden en la multiplicidad, es la virtud que las implica a todas. En las **Leyes**, el Platón anciano pone el acento en la omnipotencia de la ley (32); pero ésta refleja el orden cósmico, cuyo cuidado era la misión de la **dike** de los antiguos. Platón ha descubierto la virtud cardinal de la justicia (**dikaiosine**) pero sin desprenderse de la impronta mítica de **thémis** y **dike**. En el plano individual, ser justo es, pues, tener orden entre las pasiones (que manifiestan la negatividad de la materia) y entre las facultades; en el plano político, es el orden de la ciudad (donde cada uno hace lo suyo), participación y reflejo del orden cósmico sujeto a la perpetua rotación del todo. Recuerda, sin duda, las futuras reflexiones de Plotino pues, siendo mala el alma por su contaminación con el cuerpo y sus pasiones, será buena si no las comparte y poseerá la justicia si razón e inteligencia comandan el todo y las demás partes no oponen resistencia (33). Por otra parte, la Justicia en sí, no es ya virtud sino a modo de Modelo (en la Inteligencia), mientras que la virtud de la justicia proviene de aquélla y reside en el alma (34). En Platón, la justicia mira hacia el Bien ejemplar; en Plotino, hacia la Inteligencia y, en ambos, supone el retorno de todo cuanto es, la negatividad de la materia (de la que es menester liberarse) y el orden objetivo del cosmos.

Llegados a este punto, parece conveniente detener un momento la reflexión crítica. Porque, en efecto, hasta Sócrates, la Justicia es el mismo orden cósmico que incluye la ciudad, y la injusticia (**adikía**) es la perturbación de lo justo, el cual retorna siempre bajo la ley del Hado; de modo que la **adikía**, como enseña Gernet, está siempre asociada a una visión religioso-mítica del orden del mundo (35). El hombre antiguo apenas si fue más allá por la herencia de mitos primitivos (el eterno retorno, el destino fatal, la negatividad de la materia, el dualismo inserto en el monismo) y, como no logró superarlos nunca, no debe sorprendernos que, cuando Sócrates descubre, como en penumbras, la virtud de la justicia, no acertara a asignarle su verdadero sentido. La Justicia socrática, como la platónica, si bien rige el orden natural de la sociedad, no puede explicar el último **suum**, lo "debido" a cada cosa, en la medida de la necesidad ineluctable del todo; para colmo, al identificar (o no distinguir) el orden metafísico del orden moral, no hay distinción entre la justicia y la felicidad y debe afirmarse que todo justo es feliz, lo cual parece contrario a la experiencia, con el agravante —ya señalado aguda-

(31) *Rep.*, IV, 433b

(32) *Leyes*, 715b-d.

(33) *Enn.* I, trat. I, 2.

(34) *Enn.* I, trat. I, 6.

(35) Louis Gernet, *Op. cit.*, p. 43-45.

mente por Maritain (36) —, de que si fuera suficiente conocer el bien para realizar lo justo, entonces el hombre no sería libre y no siendo libre mal puede ser justo. De ahí que, primero por la exclusividad de su sentido cósmico, luego por la insuficiencia de su naturaleza moral, la justicia viene a resultar radicalmente ineficaz.

Por otro lado, el descubrimiento explícito de la justicia como virtud moral (**dikaiosine**) en Platón, significó un gran progreso; sin embargo —aunque debe ser pensada como fundada en la Idea del Bien o como participación de la Justicia-Modelo (Plotino)— el Cosmos sigue gobernado por los dioses y la necesidad de la Justicia, reflejada en la Ciudad (orden político). Y, si se piensa, como observa el mismo Maritain, que la justicia está preferentemente referida a esa suerte de absoluto que es la Ciudad que la lógica postula como perfecta, es transformada en utopía (37). Así, el pensamiento antiguo, al mismo tiempo que muestra un positivo progreso en la noción de justicia, no puede menos que expresar cierta incompletitud e inevitable insuficiencia. De haber conocido la **creatio ex nihilo** y, con ella, la superación de los mitos arcaicos, hubiera podido develar el último **suum** de cada ser, lo que les es "debido" y, con ello, despojar de toda ambigüedad e insuficiencia a la idea de justicia.

2. LA IDEA DE JUSTICIA EN ARISTÓTELES

Esta ambigüedad y esta insuficiencia parecen, en Aristóteles, disminuir en un sentido y aumentar en otro. En el primer sentido, es evidente que nadie, antes que él, había desarrollado de modo tan acertado y minucioso la idea de la justicia como virtud moral; en otro sentido, la insuficiencia del fin de la actividad moral (y de la virtud de la justicia por consiguiente) orientada a la felicidad intratemporal del hombre, adquirirá especial relieve como en seguida se verá. Ante todo, Aristóteles descubre que "la justicia es, entre las virtudes, la única que parece consistir en el bien ajeno, porque se refiere a los otros; hace, en efecto, lo que conviene a otro" (38). Este ser **ad alterum** que, a su vez, pone la armonía entre las virtudes, a todas las supera y comprende; en cuanto es lo "conforme a la ley", es la justicia **legal**; en cuanto regula la relación con los demás según la igualdad, es la justicia **particular**, ya **distributiva** (relación del todo con las partes), ya **reparadora** o **conmutativa** (relación de las partes entre sí); la primera funciona según igualdad o proporción geométrica; la segunda según igualdad o proporción aritmética (39). No me siento obligado a exponer aquí la teoría aristotélica sobre la virtud de la justicia (por otra parte doctamente expuesta por muchos) pero sí a destacar que la justicia es la garantía de la pólis aristotélica y del derecho, ya natural (y que es objetivamente válido en todo lugar y tiempo),

(36) *Filosofía moral. Examen histórico-crítico de los grandes sistemas*, p. 34, trad. de G. Gonzalvo Mainar, Ed. Morata, Madrid, 1962.

(37) *Op. cit.*, p. 51.

(38) *Eth. Nic.*, V, 1, 1130a.

(39) *Eth. Nic.*, V, 1, 2 y 3; *Eth. Nic.*, V, 4 y 5, 1132-1133.

ya legal o propiamente positivo; en ese sentido, la justicia orienta el todo de la pólis al bien común y, por eso, la política resulta la ciencia suprema del orden práctico.

El progreso que esta doctrina aristotélica significó para nuestra tradición cultural ha sido enorme. Y, sin embargo, precisamente en el problema de la justicia, se pone de relieve su radical insuficiencia. En efecto, la justicia legal (relación de las partes al todo) dice relación al bien común y, en el fondo, toda forma de justicia, en cuanto hábito virtuoso, ordena todos los elementos de la ciudad al bien común. Pero Aristóteles, por carecer de la idea de creación y adherir al movimiento eterno del mundo, no puede trascender el mero bien común inmanente de la ciudad; por eso mismo le es imposible descubrir y afirmar un fundamento metafísico del bien común mismo dejando en la incertidumbre y en la ineficacia a la justicia. No existe motivo alguno (trascendente al bien común que se identifica con la felicidad intramundana) para encontrar un sentido último a la voluntad de reconocer y dar a cada uno "lo suyo". Esta carencia le impide a Aristóteles (pese a estar implícito en su metafísica) reconocer que el **suum** más propio de cada uno es su mismo **acto de ser**; si hubiese dado ese paso, tendría que haber sostenido la igualdad esencial de todos los hombres entre sí ya que aquello que a cada uno le es debido (lo suyo) es su propio acto de **ser**; pero Aristóteles se limitó a heredar la antigua y mítica concepción de la ciudad sosteniendo enérgicamente la existencia de la esclavitud y la inferioridad de la mujer, siendo así que la interna lógica de su pensamiento debería haberle hecho comprender que la doctrina de la unión sustancial de cuerpo y alma le conducía a la afirmación de un derecho (un **suum**) primordial universalmente idéntico para todo hombre. Más aún: La verdadera causa de esta carencia no es otra que la inmanencia del fin que no trasciende nunca la felicidad subjetiva, inscripta en el movimiento perpetuo (sin comienzo ni fin) de toda la realidad, no desprendida de los mitos arcaicos. De ahí que la inmanentización del Bien absoluto de Platón haya terminado por encerrar al hombre en sí mismo (queriendo su felicidad subjetiva); de ahí que no pueda menos que adherir a la aguda observación de Maritain quien señala dos fracasos de la ética aristotélica: Primero, debe reconocerse que, si bien la felicidad ha sido "devuelta a la tierra", resulta de hecho inalcanzable y "todo nuestro esfuerzo y nuestro combate para lograr la rectitud y la virtud, dependen de un fin que, de hecho, se nos escapa". Segundo, Aristóteles "nos deja en la ambigüedad respecto a la distinción entre felicidad y bien, y su enseñanza moral nos deja encerrados... en el amor de nosotros mismos" de modo que "no seré nunca emancipado de mi amor egoísta de mí". Insisto con Maritain: "El error de Aristóteles consiste en no haber ido **más allá**; pero ¿podía hacerlo con las únicas armas de la razón filosófica? Todos los principios de la ética aristotélica son verdaderos... y, sin embargo, quedan de hecho ineficaces" (40). De ahí que también resulte ineficaz la justicia

(40) Op. cit., p. 75, 76, 77.

porque, al no tener claro el concepto de bien objetivo, resulta por completo **insuficiente** el ordenamiento de la justicia legal al mismo bien común de la ciudad. Entre la **díke** como ajustamiento cósmico del pensamiento primitivo y la virtud de la justicia aristotélica, hay, pues un incommensurable progreso; y, sin embargo, no ha sido suficiente para explicar el hecho simplicísimo de que a cada cual se le debe lo que es suyo. Al menos era posible, eso sí, fundar el **ius suum** en la naturaleza de las cosas pero sin encontrar su último fundamento. Este paso, ya presente en Aristóteles, fue, sin embargo dado por el derecho romano que, como sostiene Del Vecchio, intuyó, por un lado, la bilateralidad de la justicia, mostrada en la resolución de los casos prácticos y, por otro, sostuvo que el **suum** tiene su fundamento (próximo) en la naturaleza intrínseca de las cosas mismas (41). Faltaba, pues, el descubrimiento de su fundamento último que iluminará, por un lado, la bilateralidad de la justicia y, por otro, la misma naturaleza de la justicia.

3. DESMITIFICACION Y TRANSFIGURACION DE LA IDEA DE JUSTICIA POR OBRA DE LA REVELACION CRISTIANA

Sin entrar a considerar el aspecto histórico-doctrinal del influjo de la Revelación judeo-cristiana sobre la noción de justicia —ya que, en general, ha sido hecha por mí en otra obra— es menester reconocer que en el pensamiento griego existía un antagonismo entre el pensamiento filosófico y el antiguo mundo del mito, como suele recordarlo Jaeger; pero es simultáneamente verdadero que el pensamiento filosófico griego jamás superó plenamente la presencia (explícita o implícita) de los mitos arcaicos.

La idea de creación, que conlleva la ruptura de la eternidad del movimiento, la afirmación de la intrínseca bondad de la materia, del dinamismo histórico hacia un término **ad quem**, de la inmortalidad personal (sin los equívocos irresolubles de la filosofía griega), del valor de la persona humana, significó dos movimientos simultáneos: Por un lado la lúcida conciencia de los mitos, ya explícitamente presentes, ya implícitos hasta en la más alta filosofía especulativa y la consiguiente **eliminación de los mismos**; por otro lado, en modo alguno significó el rechazo en bloque de cuanto habían pensado los antiguos, sino la **transfiguración** de las verdades naturales que alcanzan su propia plenitud racional-natural; dicho de otro modo, así como la gracia sana y eleva a la naturaleza, así la verdad filosófica, sanada y elevada, logra un incommensurable progreso **como verdad natural**.

En el orden de la justicia que, por naturaleza, rige las relaciones de los ciudadanos entre sí, entre ellos y la ciudad y de la ciudad con respecto a ellos, el salto fue incommensurable: Dios creador y conservador del ser finito (que significa la caída del mito del eterno retorno y de la

(41) La justicia, p. 87-89.

eternidad del movimiento como su expresión filosófica implícita) es, pues, causa absoluta; en cuanto tal, no sólo es el último fundamento del bien común temporal (fin de la ciudad) sino que El mismo es el último fin objetivo del hombre y de la ciudad; de ese modo (si se me permite utilizar el término moderno) cae la concepción mítica y "totalitaria" del Estado que no admitía un allende sí mismo (absolutidad del bien común inmanente). A su vez, en cuanto el *suum* (derecho originario) depende, en su mismo acto de ser, del acto creador, supone, de parte del hombre, que la justicia es la permanente restitución del *suum*, es decir, del débito (o debido) de mi prójimo en razón de la creación; pero como no hay creación sin el amor infinito (pues Dios crea por sobreabundancia de bien) el hombre cristiano inmediatamente asoció la justicia con el amor. Esto explica, por ejemplo, que San Agustín, cuando habla de las virtudes cardinales, al referirse a la justicia la defina como los clásicos en cuanto "manda dar a cada uno lo suyo" (*virtutem qua sua cuique tribuuntur*) (42); pero, al mismo tiempo, asimile la virtud al "perfecto amor de Dios" y por ello, la justicia, sin negar que sea la voluntad de dar a cada uno lo suyo, es simultáneamente "el amor únicamente esclavo de su amado" (43). Es decir, trátase de reconocer y dar a cada uno lo suyo y este mismo acto es donación de sí o amor; y así, despoja de todo lastre mítico la idea de justicia y, al mismo tiempo, la transfigura elevándola a un grado supremo como virtud natural. Y aunque se sigue manteniendo que la justicia se refiere a la perfección de la relación y no, primordialmente, a la perfección del sujeto, en su estado cristiano, la virtud exige la rectitud de intención (aunque esto escape al derecho positivo). Y esta suerte de interiorización de la justicia — que supone la eliminación del mero ajustamiento cósmico de la *dike* y la *apokatástasis* antiguas — le permite a San Agustín pronunciar estas palabras impensables en el gran Estagirita: "es la justicia una cierta belleza del alma que hace a los hombres hermosos aunque sus cuerpos sean deformes y entecos" (44).

Así, pues, se puede afirmar que la justicia, cuyos caracteres esenciales habían sido ya afirmados y desarrollados por Aristóteles, y que, como tal, sigue vigente, es esencialmente ineficaz desvinculada del orden de la gracia; hablando de la totalidad del orden moral, Mons. Derisi hace notar que "en su propio orden natural (la filosofía moral) es también **de hecho** insuficiente" (45). También para la justicia. De ahí que **sólo mediante la desmitificación y transfiguración cristianas, la justicia como virtud natural logró su plenitud como virtud natural**. Lo cual equivale a admitir que se debe hablar de justicia cristiana, sin que esto signifique, todavía, hablar de la justicia sobrenatural. Esta transfiguración de la justicia en la justicia cristiana ha sido bellamente expresada por Tomás D. Casares: "recordando que el objeto de la justicia es el dere-

(42) De lib. arb., I, 13, 27; De Civ. Dei, XIX, 4, 4.

(43) De Morib. Eccl. Cath., I, 15, 25.

(44) De Trin., VIII, 6, 9.

(45) Concepto de filosofía cristiana, p. 105, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1943.

cho o lo recto, en el sentido de la integridad de lo debido y de la manera como es debido, podría decirse que las partes potenciales de la justicia son como una efusión de rectitud. A través de todas ellas desciende desde la más alta, que es la virtud de religión, un soplo e ímpetu nuevo: un dar por amor lo que es debido; un darnos nosotros mismos mediante la propia negación. Sin confusión de fines ni de objetos propios, conservando cada una su especificidad, la integración de la justicia mediante sus partes potenciales hace que en el ejercicio concreto de esta virtud la justicia concluya en Caridad. La Caridad es, precisamente, la plenitud de la justicia" (46). Afirmar semejante cosa supone una profunda revolución, la única que ha existido y existirá en la historia del hombre.

II

METAFISICA CRISTIANA DE LA JUSTICIA Y ORDEN POLITICO NATURAL

1. REALISMO METAFISICO Y JUSTICIA

Habida cuenta de los supuestos míticos y de la insuficiencia de la idea antigua de justicia, el influjo del Cristianismo permitió purificar la misma reflexión natural sobre el derecho y la justicia. Esta reflexión, a su vez, permite iluminar el orden político natural regido, precisamente, por la justicia legal. Pero el punto de partida originario (como ya lo señalé al comienzo) no es otro que la participación del acto de ser en el ente, de modo que, cada ente (y en este caso el hombre que es el único ente visible que tiene conciencia del ser) "tiene" lo más propiamente *su*yo que es el ser; en tal sentido, aquello que constituye lo suyo, su derecho, es el mismo acto de ser; por eso, este acto primero de poseer o participar de "lo suyo" es lo que me atrevería a llamar su derecho originario; es decir, la cosa misma. Luego, el acto primero de la justicia será el reconocimiento de lo debido a cada uno, es decir, de su derecho originario. Y así se ve cómo la virtud moral de la justicia supone la metafísica de la justicia, la cual, a su vez, supone la noción anterior de derecho. Así, la justicia, concebida como el hábito por el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho (*ius suum*) (47), realizase en los diversos órdenes en los cuales actúa la operación humana, pero *supone* siempre aquel acto primero de re-conocimiento del *suum* que ya pertenece al orden metafísico.

Es menester hacer una aclaración de suma importancia y que ruego al lector tener presente en adelante: Al **fundar** la justicia del *suum* sobre el propio *actus essendi* participado, en modo alguno se quiere decir que

(46) La justicia y el derecho, 3ª ed., p. 50-51, Abeledo-Perrot, Bs. As., 1974.

(47) Santo Tomás, STh., II, II, 58, 1.

exista un **actus essendi** "substantialis" para la sociedad, sino únicamente para las personas. De tal manera, el mismo acto de ser aparece como el **fundamento** metafísico del derecho y de la justicia en el orden social y se hace visible su vinculación última con el acto creador. De ahí que aquel originario **ius suum** no sólo no hace imposible la subordinación del bien de las personas al bien común (que es ya un todo virtual obviamente **no** substancial) sino que la **funda** y garantiza. Por lo cual, cada vez que, en este trabajo, me refiera al **suum** como vinculado al orden metafísico, debe entenderse en el sentido ya indicado.

Esta inevitable referencia a lo debido a otro implica pues, un trans-fondo metafísico; pero, simultáneamente, el **suum** originario no es ni siquiera concebible (en cuanto objeto de mi constante y perpetua voluntad de reconocerlo) sin la comunicabilidad originaria del hombre con su prójimo (48), fundamento de la orientación **ad alterum** propia de la justicia: "ex sua ratione iustitia habet quod sit ad alterum", dice Santo Tomás (49); pero, en el orden de la operación práctico-moral esta relación supone **igualdad** ya que nada es igual (en ese orden) a sí mismo, sino a otro, es decir, con relación al **tú** o prójimo. De ahí que la justicia requiera diversidad de sujetos y no sea pensable sino en cuanto a la relación **de uno a otro**. Por tanto, las acciones de los sujetos lo son ya de las personas, ya de las que constituyen un todo; en cuanto tales acciones se refieren a sí mismo, son rectificadas (por ejemplo sus pasiones) por las otras virtudes morales; pero las acciones "que se refieren a otro" (**ad alterum**) (50) requieren una rectificación especial referida al prójimo (el "otro") lo cual es propio de la virtud de la justicia. Por consiguiente, en cuanto acto de la voluntad (en la cual reside) la justicia se refiere (de modo genérico) ya a las acciones exteriores, ya a los entes a los cuales están referidas (objeto material); pero se refiere formalmente al bien honesto de la obra extrínseca dirigida a dar, o restituir o conservar lo que le es debido (el **suum**) al otro (objeto formal **quod**), lo cual supone, ni más ni menos, que la razón del débito o debido al otro en igualdad o **aequalitas**, es decir, en justa proporción (objeto formal **quod**).

Por otra parte, acabo de decir que las acciones de los sujetos son ya de las personas, ya del todo (virtual o potestativo) que las personas constituyen, como la sociedad civil principalmente y las demás sociedades menores (familia, comuna, provincia, o gremios, asociaciones, empresas, etc.). De ahí que Santo Tomás, en su tratado sobre la justicia, sostenga que la ordenación **ad alium**, propio de la justicia, se produce de dos modos: individualmente (**singulariter**), o en orden a la comunidad (**in communi**) pues "todos los que componen alguna comunidad se rela-

(48) He desarrollado este tema en mi obra *Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación*, parte II, cap. 1, sobre "Persona y comunicación intersubjetiva", Universidad N. de Córdoba, 1982.

(49) *STh.*, II, II, 58, 2.

(50) *STh.*, II, II, 58, 2, ad 4; sobre el objeto material y formal de la justicia, cf. *STh.*, II, II, 58, 10.

cionan a la misma como las partes al todo" (51). Esta afirmación es de capital importancia desde que supone que la justicia debe ser, simultáneamente, custodia y expresión del orden social natural ya que la parte es del todo y; en cuanto tal, "es ordenable al bien del todo", es decir, al bien común. Luego, comprender el interno dinamismo de la justicia, es comprender el orden político justo.

Se ve, entonces, claramente, que las operaciones exteriores, como ya dije, son la materia de la justicia pues aquéllas "no toman su especie de las pasiones interiores"; si es así, ya que todos los actos de las personas que constituyen (y no pueden no constituir) la comunidad civil se han de ordenar al bien común, es evidente que todos los actos de las virtudes pertenecen a la justicia (52). Más aún: así como el bien común "es el fin de las personas singulares que viven en comunidad", del mismo modo "el bien del todo es el fin de cada una de las partes" (53). Lo cual explica por qué la **totalidad** de la vida activa está ordenada al prójimo (mi acreedor perpetuo), el titular de un **suum** irrevocable (54). Por eso, toda la vida activa, toda la vida social, es relación al **tú** en orden al bien común y, por consiguiente, es también vida política natural.

Desde este punto de vista, la justicia mira el bien en cuanto **debido** a la comunidad política y, ya a infinita distancia de la eudaimonía aristotélica, en cuanto debido a Dios como su último fundamento y su Donador absoluto; también mira el bien en cuanto **debido** al prójimo (a este mi prójimo concreto). Luego, la justicia ha de hacer el bien y evitar el mal ya de la comunidad social, ya del prójimo, y tales son, como enseña Santo Tomás, las partes **integrales** de la justicia que vienen a identificarse con el primer principio del orden moral (55).

2. EL DINAMISMO DE LAS PARTES DE LA JUSTICIA

A) Ordo partium ad partes

Como ya habrá percibido el lector por sí mismo, esta meditación tiene como objetivo demostrar que no existe orden político justo sin el dinamismo de todas las especies de la justicia aunque sea la justicia legal aquella que principalmente interesa. Y eso es así, porque todas las operaciones del hombre, en última instancia, miran hacia el bien común del todo, lo cual permitirá preguntar por la naturaleza de un orden social

(51) *STh.*, II, II, 58, 5.

(52) *STh.*, II, II, 58, 9, ad 2; cf. in *Ethicorum* Arist. ad Nic. exp., V, lect. 2, n.º 900-912; véase, especialmente, el lúcido comentario de Benito Raffa Magnasco, en su trad. de Santo Tomás, *La justicia*, Comentarios al libro V de la Ética a Nicómaco, p. 40-41, Cursos de Cultura Católica, Bs. As., 1946.

(53) *STh.*, II, II, 58, 9, ad 3.

(54) *STh.*, II, II, 181, 1, ad 1; en el mismo sentido Josef Pieper, "Justicia", en *Las virtudes fundamentales*, p. 110, Ed. Rialp, Madrid, 1976; es la traducción de su excelente tratado *Über die Gerechtigkeit* (1954), una de las más penetrantes meditaciones sobre la virtud de la justicia, junto con la de nuestro Tomás D. Casares, *La justicia y el derecho*, ya citado en nota 46.

(55) *STh.*, II, II, 79, 1.

justo a la luz del interno dinamismo de la justicia. En efecto, esta voluntad de dar, restituir y conservar a cada uno lo suyo (**ius suum**) en la vida social, es relación de la parte a la parte — de una persona privada a otra — y, como tal, supone un **medio** según proporción aritmética (56). Esta conocida tesis de Aristóteles, repetida y enseñada por nosotros durante siglos, realiza la “igualación” o **aequalitas** que cierta “adecuación de cosa a cosa” (57) de modo que si alguien — en una mera relación de cambios en la cual el medio es 5 — tiene 6 y la otra parte tiene 4, será menester quitar al primero una unidad y darle una al segundo de modo que ambos tengan 5. Pero esta conocida doctrina, en el pensamiento cristiano se enriquece porque supone, por un lado, la originaria socialidad del hombre, es decir, la relación de persona a persona en el seno de la comunidad concorde de personas en orden al bien común (sociedad civil anterior a todo contrato positivo); por otro, aunque esta relación de contracambio parece agotarse en ella misma y tiene cierta prioridad inmediata, en virtud de la **creatio ex nihilo** (que dona el acto de ser a cada persona y a cada cosa) siempre se ordena, mediamente, al bien común inmanente y, en virtud del reconocimiento de la gratuidad del **ius suum** del otro, se ordena al Bien Común Último que es Dios. Por consiguiente, jamás la justicia conmutativa se agota en la mera relación persona-persona y apunta hacia la justicia general que, **per se** y primeramente, se ordena al bien común. Por eso, reducir la justicia a mera relación interindividual, como hace el liberalismo, significa la destrucción de la justicia misma y la atomización de la comunidad concorde.

B) Ordo totius ad partes

De ahí que, cuando se habla de las tres especies de justicia, no debe olvidarse que no se trata, propiamente, de una “división” que deja a cada una como aislada de la otra; por el contrario, se implican mutuamente como partes integrales (general y particular) y subjetivas (conmutativa y distributiva) de la única virtud de la justicia. De modo que la relación justa interindividual dice referencia al todo (que tiene primacía sobre el bien personal) porque, como dice Tomás Casares, “el todo se ha constituido como tal por acción de las partes, y por ello se debe a las partes” (58). En consecuencia, “como la parte y el todo son en cierto modo una misma cosa, así lo que es del todo es en cierta manera de la parte” (59) y, por eso, el acto de **distribución** del bien común a las partes menores surge espontáneamente como acto de dar a cada parte lo suyo (**ius suum**). Si el bien común, en cuanto todo virtual, es siempre más que el mero bien individual y es realmente diverso de él, es evidente que las sociedades menores y las personas son acreedoras de partici-

(56) Aristóteles, *Eth. Nic.*, V, 3, 4-3, 1131a 29-b32.

(57) *STh.*, II, II, 61, 2.

(58) *La justicia y el derecho*, p. 37.

(59) *STh.*, II, II, 61, 1, ad 2.

par en el bien común y, por eso, ser acreedor del bien común es totalmente distinto de ser acreedor de un bien privado. De ahí que la justicia distributiva, cuyo medio se determina según analogía o proporción geométrica, reside principalmente en el gobernante y a él pertenece propiamente, aunque también reside en los ciudadanos entre quienes se efectúa la distribución o participación; trátase, pues, de “ordenar el bien común a las personas particulares por medio de la distribución” (60). Pero ha de tenerse presente que aquí “personas particulares” significa también y ante todo, las personas morales que son las sociedades menores o cuerpos intermedios. Esta distribución (del todo a las partes) que se efectúa **secundum proportionem rerum ad personas** determina el paso (por medio de la **aequalitas**) de la justicia conmutativa a la distributiva; en la **aequalitas**, ya por modo de conmutación cuantitativa, ya por modo de distribución proporcional, coinciden justicia conmutativa y justicia distributiva (61). Cuando este equilibrio realmente existe, existe también un justo orden y equilibrio social y político en el cual las sociedades menores y las personas singulares participan proporcionalmente, es decir, según su jerarquía y dignidad, en el bien común. He aquí, pues, el fundamento del justo orden político natural que comprende a todo régimen político en cuanto tal.

3. JUSTICIA LEGAL, BIEN COMUN Y ORDEN POLITICO JUSTO

A) Ordo partium ad totum (creación, bien común y justicia)

La “igualdad”, ya conmutativa de persona a persona, ya proporcional en la distribución (por parte del gobernante) del bien común en las personas, logra su mayor perfección en el ordenamiento de las personas (ya singulares, ya sociedades menores) al todo del bien común. Y esto es así porque cuantos integran una comunidad — sea las sociedades menores, sea la sociedad perfecta que es la sociedad civil — se relacionan con ella como las partes al todo y el bien del todo es el bien **común**; de ahí que Santo Tomás haya sostenido que, desde este punto de vista, los actos de todas las virtudes “pueden pertenecer a la justicia, en cuanto ésta ordena al hombre al bien común” (62). Por consiguiente, tanto la comunidad concorde, como el bien común (que es su fin), no son ni la mera suma de individuos (meras abstracciones), ni éste último es un irreal “bien general”; desde los dos puntos de vista se trata de un **nuevo** ser cuyo fin propio es diverso del fin de cada persona y de cada sociedad menor. Luego, el todo virtual que es el bien común, incluye todos los bienes de modo eminente, sean los bienes naturales en sentido estricto porque lo son por su materia y por su forma (como lo son los bienes de la agricultura por ejemplo), sean los bienes artificia-

(60) *STh.*, II, II, 61, 1, ad 4.

(61) *STh.*, II, II, 61, 2c y ad 2.

(62) *STh.*, II, II, 58, 5.



les (que siguen siendo naturales por su materia), sean los bienes históricos, culturales, espirituales, todos los cuales, inmediata o mediatamente, en cuanto no son su propio acto de ser sino que de él participan, dependen de la donación de su propio **esse**. Pero recibir **ex nihilo** el acto mismo de ser es la creación en sentido estricto; luego, el todo del bien común, **supone** el acto creador y conservador como participación del **esse** en el ente y, por eso, el acto habitual de "dar" a cada uno su derecho (**ius suum**) es, más profundamente, re-conocer el acto creador mismo del cual depende el **suum** de cada persona; pero como aquí se trata no ya del **suum** de una persona singular sino del bien común (ya de cada sociedad menor, ya eminentemente de la sociedad civil) el acto de "dar" a la comunidad concorde lo suyo, su derecho, es reconocer el acto creador y conservador divino como fundante del mismo bien común inmanente. Por tanto, el acto propio de la justicia legal como donación de las partes al bien común del todo es, inmediatamente, donación de sí mismo a aquel bien que es el mejor de los bienes de la persona y, mediatamente, donación de sí al acto creador que está causando y conservando el bien común. Por eso, negarse a reconocer el bien común equivale a rechazar el acto creador. Una política orientada al mero "interés general" como suma abstracta de bienes individuales (liberalismo) suprime todo sentido a la vida en sociedad y constituye un ateísmo radical, al menos de hecho.

La justicia legal natural, se clarifica y enriquece a la luz de la metafísica cristiana; mientras en el mundo antiguo la justicia es el "ajustamiento" cósmico, o se identifica con la sabiduría, o con el orden cósmico reflejo de un Modelo absoluto, o con la virtud moral que no puede ordenarse más allá del bien subjetivo inmanente a la ciudad, aquí, en virtud de la donación absoluta del acto de ser (lo más propiamente **suyo**), el acto justo es no sólo un mero "dar" sino la donación de la persona al bien del prójimo y, en la justicia legal, al bien común que, al cabo, es el mejor de los bienes del prójimo. Más aún, es y debe ser la donación y reconocimiento del **derecho** de Aquel que dona el acto de ser (Dios) y ante Quién soy una suerte de **deudor** absoluto. De ahí que no se puedan invocar los derechos naturales del hombre, sin reconocer anteriormente el derecho de Dios (y los derechos de Dios) que son su fundamento. Por tanto, ya la justicia particular, ya la justicia legal de modo más eminente y a diferencia de las demás virtudes que perfeccionan al sujeto virtuoso, tienden a la perfección del prójimo. Es, por eso, la justicia, el mismo bien del prójimo y, por ello, la mejor de las virtudes humanas: "si hablamos de la justicia legal, dice Santo Tomás, es evidente que ésta es la más preclara entre todas las virtudes morales, en cuanto el bien común es preeminente sobre el bien singular de una persona" (63). Esta primacía del bien común es tal, que impone a todos los ciudadanos el deber de procurarlo y, en cuanto objeto formal propio de la justicia legal, es la causa de nuestro servicio a la ley

(63) STh., II, II, 58, 12.

(64). Pero semejante servicio es servicio, en el bien común, de cada concreto prójimo que es el **tú** de carne y huesos. En ese sentido, en cuanto soy miembro de la comunidad política, soy **deudor** de lo suyo (**suum**) y, por eso, la justicia legal asume, sintetiza y consume todas las demás formas o partes subjetivas de la justicia porque en el bien común procurado, logran su plenitud tanto el contracambio conmutativo como la participación de las personas y las sociedades menores en la distribución del bien común.

B) La restitución y los modos de la injusticia

De acuerdo con lo dicho, lo contrario de la justicia es una suerte de **sustracción**: En la relación de igualdad conmutativa si la persona no da a la otra, en un cambio cuantitativo, lo que es suyo; en la relación de igualdad proporcional distributiva, si quien tiene a su cargo la sociedad (perfecta o imperfecta) no da lo suyo a sus integrantes como participación jerárquica en el bien común; en la relación de igualdad legal (de la parte al todo), si la persona o las sociedades menores no dan lo que corresponde, lo suyo, al bien común. Tres formas de sustracción que muestran que toda injusticia es una especie de "robo" que exige siempre la restitución correspondiente; y como en el tiempo finito de nuestra historia la relación de justicia es siempre imperfecta, siempre será necesario estar restituyendo lo debido. Bellamente lo expresa Santo Tomás aunque, en el lugar donde lo dice, se refiere sólo a la justicia conmutativa: "restituere nihil aliud esse videtur quam 'iterato' aliquem 'statuere' in possessionem vel dominium rei suae" (65). Si se me permite una traducción deliberadamente literal, el texto dice: "parece que restituir (**restituere**) no es otra cosa que re-poner otra vez (**iterato**) a alguien en posesión o dominio de la cosa suya (**rei suae**)". Y esto se aclara si se piensa que **iterato** proviene de **iterare** que es repetir, volver a hacer, reiterar; lo que se pone en directa relación con **restituere** que es restablecer, volver a su primer estado o volver a poner de pie; en verdad se trata de un **re-stituere** o volver a **statuere** (de **statuo**, estoy derecho, de pie) con lo cual parece indicarse que restituir es re-establecer, nuevamente, a alguien lo que es suyo (**suum**). O sea que la restitución "implica cierta reiteración" la cual supone, a su vez, "la identidad de la cosa"; es, también una suerte de devolución, que justifica la opinión de Pieper en su hermoso y breve tratado sobre la justicia, comentando este mismo texto: "es incesante este hacerse los hombres deudores en algo los unos de los otros, de ahí que siempre surja y vuelva a surgir la exigencia de que cada cual dé cumplimiento mediante la 'restitución' a las obligaciones que sobre él pesan. Jamás podrá ser, por ende, la igualdad de la justicia 'instituida' definitivamente y de una vez por todas; más bien ha de

(64) Super Epistolam S. Pauli ad Philippenses, lectio II (cito por In Omnes S. Pauli Ap. Ep. Comm., 2 vols., Marietti, Taurini, 1929).

(65) STh., II, II, 62, 1.

ser en todo momento 'vuelta (**iterato**) a instituir', '**restituida**'. La 'reducción a la igualdad'... es una tarea infinita" (66).

La injusticia es, pues, ante todo, acto de negación del **suum** y, por eso, es una suerte de sustracción, ya sea en la conmutación unívoca, en la distribución proporcional o en la no-ordenación de las partes al bien común. No existe, sobre todo en el orden político, un mal mayor. Y así como todo régimen político (cualquiera fuese su forma legítima) es justo en la medida en la cual da y restituye habitualmente a cada uno su derecho, así un régimen es injusto (cualquiera sea su forma, monárquico, aristocrático, democrático, mixto) cuando no restituye su derecho a cada uno y cada sociedad menor sino que, por el contrario, lo sustrae negando —de modo más o menos grave— el orden natural. La primera corrupción de la justicia —siendo así que lo más propiamente suyo de cada persona y el mismo bien común del todo se encuentran causalmente ligados a la creación— es la **autosuficiencia** del orden temporal. Esta autosuficiencia (o autonomía absoluta) inaugurada por el voluntarismo nominalista (como en Nicolás de Autrecourt y Marsilio de Padua) y llevada a su plenitud en el Iluminismo y el liberalismo individualista de Rousseau y Locke, pone el fundamento de la absolutización de lo que en términos clásicos (ahora inadecuados) sería el bien común inmanente. Como la sociedad no es ya más una comunidad concorde sino una suma de singulares (adición de individuos discordes) no existe más el bien común como un nuevo ser o todo virtual, sino una mera "suma" o "interés general" que hace las veces de un Todo allende el cual no hay nada. De ahí que el individualismo iluminista es el primer totalitarismo moderno y la más radical sustracción. Este es el origen de las modernas formas de la injusticia que pone en evidencia que cualquier forma de gobierno puede ser totalitaria. Hoy se cree que son equivalentes autocracia y totalitarismo. Nada más falso, porque restringe la esencia del totalitarismo a una manifestación de forma de gobierno (que no es necesariamente totalitaria) y olvida que **cualquier** forma de gobierno puede serlo.

a. La corrupción de la justicia en el liberalismo. Debe, pues, afirmarse que, desde el punto de vista de la justicia legal que es la plenitud de la justicia, la persona (impensable como individuo aislado) y las sociedades intermedias, se ordenan al bien común; en tal caso, cada persona y cada sociedad menor es **deudora** del bien común, lo cual es muy distinto que deber a alguien un simple bien propio. Esta actitud esencial es imposible en una doctrina que piense la sociedad como una suma de individuos. Por eso Casares ha dicho con razón que "considerar el individuo como de su derecho lo que es propio de la comunidad, constituye la raíz del error individualista" (67). Si sólo existen individuos, la única forma de justicia que existe es la conmutativa, respecto de la cual (relación de individuo a individuo) el Estado (representante de la "volun-

(66) Op. cit., p. 134.

(67) La justicia y el derecho, p. 38.

tad general") actúa también como un mero individuo. De ahí que lo primero que debe advertirse en el Estado liberal, es esta corrupción de toda forma de justicia por su reducción a la justicia conmutativa; pero como el mero individuo es una pura abstracción, el liberalismo, en todas sus formas desde las más radicales hasta las más "moderadas", manipula sólo abstracciones. Pero el problema es todavía más grave porque, como ya dije anteriormente, todas las acciones del hombre —incluidas las propias de la justicia conmutativa— en última instancia se ordenan al bien común y, por eso, el liberalismo concluye por negar la justicia legal o donación al bien común.

Por otra parte, en la medida en la cual el Estado es sólo custodio del "interés general" o del "bien general", que es proyección de los bienes del singular, mal puede distribuir jerárquica y proporcionalmente un bien común inexistente entre las personas y las sociedades intermedias a las que también niega. Y, por eso, niega también la justicia distributiva. De ahí que sostenga que el liberalismo, en todas sus formas, significa la corrupción de la justicia. Comienza por reducir la justicia a la justicia conmutativa y concluye por negar toda forma de justicia. No se me diga que esto es, de hecho, casi imposible de lograr en plenitud, pues la naturaleza, violada en su esencia, está más allá de las abstracciones y suele ella sola volver por sus fueros. Pero, desde el punto de vista de la doctrina, si el bien común, como dice un líder demócrata cristiano, es "el bien de todos y cada uno de los individuos" (lo que equivale a sostener que es el bien de los individuos colectivamente tomados) sólo existe una suerte de primacía del singular y no existe el **bien común** como un nuevo ser diverso de los bienes de los individuos. Y, en tal caso, no es posible la justicia ni su acto de restitución. Este totalitarismo de la "voluntad general", prepara el más feroz totalitarismo que proclama una justicia general sólo futura.

b. La plenitud de la injusticia en el socialismo. El socialismo, tanto el no-dialéctico como el marxista, **supone** un concepto de sociedad que hereda del liberalismo individualista pues, como él, piensa la sociedad como mero agregado de singulares e ignora el derecho natural de las sociedades intermedias. El primero, al sostener la autonomía absoluta del orden temporal dentro de una concepción materialista del hombre y de la realidad, se decide por una "igualdad" unívoca no proporcional y destruye el fundamento de la justicia distributiva; a la vez erige como valor absoluto el fin de la sociedad que no trasciende el bienestar material y convierte a la justicia legal en una exigencia de inmolación a un Todo omnívoro que es el Estado. Esto justifica el rechazo aun del llamado socialismo más moderado por parte de la Iglesia que, por boca de Juan XXIII, dice que "tampoco podrán en manera alguna los católicos aceptar las enseñanzas de los socialistas, que al parecer profesan una doctrina más moderada, puesto que de sus anuncios se sigue, en primer lugar, que el orden social, al estar limitado por la caducidad del tiempo,

ha de dirigirse exclusivamente a la consecución del bienestar de la vida presente; y, en segundo lugar, que al no tener la convivencia humana en sociedad otro fin que la producción de bienes materiales, la libertad humana queda muy cercenada, con descuido de la verdadera noción de la autoridad social" (68).

En cuanto al socialismo marxista, para el cual la realidad es contradicción, es decir, antagonismo de clases, la justicia y el derecho constituyen solamente una superestructura jurídica de la clase dominante; de ahí que no se pueda hablar de justicia como valor universal sino, más bien, de derecho positivo como "el conjunto de leyes y de normas de conducta obligatorias para toda la población, establecidas y sancionadas por el poder estatal"; este último tiene, lógicamente, carácter de clase (69). Cuando esta superestructura desaparezca definitivamente en la sociedad homogénea del futuro, debemos pensar que será el reino dichoso de la justicia en este mundo; mientras tanto, hemos de pasar por la dura experiencia de la llamada "dictadura del proletariado" o, mejor, de la tiranía del Partido.

Consideremos ahora la justicia, ya en el Estado socialista, ya en la sociedad sin clases del futuro. En el Estado socialista, son impensables las sociedades intermedias y sus autonomías naturales frente al inmenso Moloch del Estado totalitario; en virtud del movimiento dialéctico de la realidad, cada singular está inmolado al Estado socialista y, por eso, presentamos la feroz caricatura de una "justicia legal" absolutizada para la cual el singular es un momento del Todo y, en cuanto tal, mal puede ordenarse a un "bien común" inexistente. El Estado no es deudor de nada y puede exigirlo todo y, por eso, es la negación más radical de la justicia legal y de la justicia distributiva ya que esta última reconoce el derecho de las sociedades menores y de las personas a su libre participación en el bien común. De ahí que quede definitivamente enervada la relación conmutativa de persona a persona pues la única "medida" de esta igualdad es la que determina el Estado. De ahí que, en el Estado socialista (etapa de la tiranía del Partido) no es pensable restitución alguna sino una suerte de monstruosa y absoluta sustracción de todo derecho de la persona. Por eso, en el llamado Estado socialista se logra cierta plenitud de la injusticia.

En lo que respecta, en cambio, a la justicia en la sociedad sin clases del futuro, es evidente que semejante sociedad es momento (síntesis) del movimiento dialéctico de la historia; en cuanto tal, es momento lógico (tesis) de una nueva antítesis. Si lo es, debe admitirse o que todo concluye en este momento lógico, en cuyo caso no existe ni jamás existirá, porque un momento lógico no tiene realidad; para evitar esta contradicción, se puede sostener que el movimiento dialéctico debe prose-

(68) *Mater et Magistra*, Primera parte, nº 27.

(69) F. V. Konstantinov, *Los fundamentos de la filosofía marxista*, p. 452, Academia de Ciencias de la U.R.S.S., trad. de A. Sánchez Vázquez y W. Roses, Grijalbo, México, 1960.

guir. Si el movimiento dialéctico prosigue, siendo las clases los momentos de la contradicción, debe concluirse que siempre existirán las clases sociales... y el marxismo es falso desde su planteo original. En ambos casos: si se trata de la primera posibilidad la sociedad homogénea es puramente lógica, es una utopía, y la justicia es también una cruel utopía; si se trata de la segunda posibilidad, el movimiento dialéctico debe proseguir, entonces jamás se logrará justicia alguna. Por eso, el marxismo representa la plenitud de la injusticia o, si se quiere, la simple y llana desaparición de la justicia.

III

LA ORGANIZACION SOCIAL JUSTA

1. EL DINAMISMO DE LAS FORMAS DE LA JUSTICIA Y EL ORDEN SOCIAL JUSTO

A) Orden social justo y cuerpos intermedios

El interno dinamismo de las formas de la justicia y la primacía del bien común, que nos ha llevado como de la mano al rechazo crítico del liberalismo y del socialismo, nos permite comprender los fundamentos del orden social justo o, lo que es lo mismo, del orden político natural. En esta perspectiva, aunque se haya comenzado por la consideración de la justicia conmutativa, sin embargo, la justicia legal tiene primacía y anterioridad de naturaleza en virtud de su objeto formal, que es el bien común. Como, por otra parte, la persona singular aislada no existe en la realidad porque es social por naturaleza, toda sociedad puede definirse como "comunidad con-corde de personas en orden al bien común". Pero aquí se trata de la comunidad social perfecta (en cuanto se basta para lograr su fin) que es la sociedad civil, e implica las sociedades imperfectas, cada una de ellas también ordenada, inmediatamente, a su propio bien común y, simultáneamente, al bien común del todo, ya que la noción de bien común es analógica y se participa jerárquicamente en las sociedades menores. Luego, así como todas las acciones, en última instancia, se ordenan al bien común, del mismo modo cada sociedad menor (familia, comuna, provincia; gremio, profesión, empresa) se ordena al bien común del todo que es la sociedad civil, integrada por todas y cada una de las sociedades intermedias. Más aún: así como "el bien de cada virtud, ya ordene al hombre a sí mismo, ya le ordene a otras personas singulares, es referible al bien común, al que ordena la justicia" (70), del mismo modo, cada sociedad menor (desde la comunidad social esencial que es la familia) está **en deuda** con la comunidad política, a la cual debe restituírle siempre, darle siempre, su derecho, lo más propio suyo (**suum**) que es el bien común. Por eso, las sociedades menores

(70) Santo Tomás, *STh.*, II, II, 58, 5c.

son, por un lado, esenciales para la misma naturaleza humana y, por otro; también esenciales para el justo orden social. Así se ve por qué la justicia legal es la más noble de las formas de la justicia.

Esto nos conduce a una doble conclusión: Ante todo, admitido que no existe un régimen político que fuese el único y el mejor, sino sólo regímenes legítimos en la medida en que procuran el bien común, debe afirmarse que régimen legítimo y justo es aquel que, respetando la autonomía de las sociedades menores en su orden, las conduce y ordena al bien común del todo; en segundo lugar, debe admitirse que la justicia legal, considerada precisamente por su fin, es lo que comúnmente se llama **justicia social**. De ahí que cada ciudadano, cada sociedad menor, no puede negar su contribución al bien común del todo sin grave culpa moral. En este sentido, suscribo completamente la doctrina expuesta por Millán Puelles cuando dice que "el bien común es objeto, a la vez, de derecho propio y de derecho ajeno. Por consiguiente, al negarse al bien común no se limita uno a prescindir de su derecho propio respecto de este bien, sino que se opone, además, a los derechos ajenos de que es objeto el mismo. Y al contrariar estos derechos realiza una injusticia" (71). Por eso, la justicia conmutativa (de persona a persona y de sociedad menor a sociedad menor) se subordina a la justicia legal, y la justicia distributiva (que regula la proporcional participación de las personas y de las sociedades menores en el bien común) debe también subordinarse (so pena de dejar de ser precisamente justa) a la justicia legal. Pero todo esto no es pensable (un orden social justo) sin "una organización social en la que ello sea posible y efectivo" (72). Si, además, se tiene en cuenta que el bien común no es la mera adición de los bienes materiales de valor económico, se comprenderá que (suponiendo la necesidad de una justa distribución de esos bienes) la justicia legal o social no se agota en ellos (como cree el economicismo liberal) sino que se ordena al bien común como todo virtual que, siendo un ser realmente nuevo o todo de orden, conlleva toda la jerarquía de los bienes (materiales, espirituales, del pasado y del futuro, culturales y sociales, etc.) de la comunidad política. Luego, un régimen político justo, situado en las antípodas del liberalismo y del socialismo en todas sus formas, admite, simultáneamente, la justa libertad, en su orden, de la comunidad social esencial (la familia) y de las sociedades menores, y su ordenamiento al bien común, ordenamiento que debe armónicamente dirigir; por eso, semejante régimen político justo, subordina la distribución, ya de las cargas y sacrificios, ya de los premios y dignidades (justicia distributiva) a la justicia legal o social y, simultáneamente, regula las conmutaciones propias de la justicia entre singulares de tal modo que también ellas no sólo no contradigan al bien común sino que a él, en última instancia, se ordenen; de modo que la justicia conmutativa quede subordinada tam-

(71) Antonio Millán Puelles, *Persona humana y justicia social*, p. 61, Ediciones Rialp, Madrid, 1973.

(72) Antonio Millán Puelles, *Op. cit.*, p. 66; recomendando la lectura de esta obra, especialmente el cap. IV sobre la justicia social.

bién a la justicia social. Podría decirse entonces que la justicia social es, ante todo, la justicia legal; pero que contiene virtualmente, en su propio dinamismo, las demás formas de justicia. Y así, el régimen político justo no se determina por la forma accidental que adopte (monarquía, aristocracia, democracia, todas legítimas si procuran el bien común) sino por su fin que es el bien común del todo.

B) Persona, familia y cuerpos intermedios, sujetos de deberes y derechos

La sociedad, por tanto, es una totalidad orgánica compuesta por la comunidad esencial y primera que es la familia, la cual supone la persona como su último sujeto; sin embargo, no es el singular aislado, el que como tal resulta una abstracción, sino la primera comunidad la que pone el fundamento de la comunidad orgánica. La persona, empero, posee un **suum** absolutamente primero, originario, que es su propio acto de ser; de ahí que, considerado el hombre en sí mismo, debemos amar su naturaleza, resultado del acto creador y, por eso, no es lícito quitarle la vida. Donde se descubre el derecho a la vida asentado en el derecho natural primario. Y así podemos ir descubriendo su derecho a la integridad corporal, a la propiedad privada, y otros semejantes que constituyen los derechos naturales del hombre (73). De análogo modo, es la familia, en cuanto comunidad social esencial, sujeto de derechos naturales primarios como el derecho al matrimonio como tal y a la educación de los hijos. Estos derechos naturales pueden hacerse extensivos a los cuerpos intermedios (en cuanto median entre la comunidad esencial y el Estado) como, por ejemplo, el derecho al autogobierno en su orden, a participar en la cultura, etc. Lo que aquí importa desde el punto de vista de la justicia es que tales derechos no dependen del arbitrio humano sino de la misma naturaleza humana en general y de las sociedades intermedias en particular de modo que los sujetos de derechos son las personas (ya singulares, ya morales) que constituyen la sociedad perfecta la cual, genéricamente, es sujeto de derechos; específicamente, desde el gobernante a las sociedades intermedias hasta la persona singular. A su vez, son sujetos de deberes (que no enumero aquí) desde el gobernante, en quien residen principalmente, como el que tiene, ante todo, el de dirigir la comunidad al bien común, hasta las sociedades intermedias y las personas en quienes residen instrumentalmente. Y así, esta trama de deberes y derechos naturales, regulados por la virtud de la justicia legal, conforman un orden social justo.

2. SOCIEDAD ORGANICA Y REGIMEN POLITICO

Con lo dicho quiere expresarse que un orden social justo reconoce una realidad política **anterior**, previa a todo derecho positivo y que debe expresarse en un régimen determinado. Sin entrar a considerar en

(73) Quien esté interesado en un estudio completo sobre los derechos naturales del hombre, puede ver Jesús García López, *Los derechos humanos en Santo Tomás de Aquino*, 242 pp., Eunsa, Pamplona, 1979.

detalle la cuestión de los regímenes legítimos, lo que importa es que todo régimen **justo** (sea cual fuere su forma) debe reconocer este triple movimiento de la justicia que es el permanente hacerse deudores los hombres unos de otros, ya de singular a singular, ya en la participación proporcional en el bien común, ya en la donación de sí al bien común del todo. Al Príncipe (o titular del gobierno) le corresponde el cuidado del bien común, y el régimen (que supone toda una concepción de la sociedad) ha de reconocer la **participación** de la familia y las sociedades intermedias en la dirección del todo y, en aquellas instancias en las que no es posible su participación directa, la **representación** de las mismas. Por eso, todo régimen político justo, debe reconocer el carácter orgánico de la sociedad como tal. De modo que tengan participación y representación ya las sociedades intermedias que llamo de primer grado, por ser de derecho natural primario (como la comuna, la provincia, la región), ya las sociedades intermedias de segundo grado por ser de derecho natural secundario (como los gremios, las profesiones, empresas y otras semejantes). Así, sea en la monarquía, sea en la aristocracia o en la democracia, esta realidad orgánica debe ser reconocida como una realidad anterior; si he de manifestar mis preferencias personales, creo, con Santo Tomás, que el régimen mejor desde el punto de vista histórico-concreto, es aquel que tiene lo mejor de la monarquía (la unidad de conducción), de la aristocracia (la colaboración de los más virtuosos) y de la democracia (la participación de todos) y que constituye el régimen mixto (74). Sea de esto lo que fuere, lo que realmente importa es la efectiva actuación de la justicia legal, como donación perpetua de todas las sociedades intermedias al bien común del todo; de la justicia distributiva, como participación de todas ellas en el bien común bajo la operación justa del gobierno; de la justicia conmutativa como mutua igualdad entre personas singulares y sociedades menores equivalentes. Este interno dinamismo de la justicia — emergente de la metafísica cristiana de lo justo — se ordena no sólo al bien común inmanente de la comunidad política sino al bien común trascendente que es el Bien absoluto.

Naturalmente, este régimen justo, al respetar la autonomía de los cuerpos intermedios por un lado y, por otro, al rechazar esa suerte de todo omnívoro que es ya la "volonté générale", que depende del sufragio universal (un hombre = un voto), ya el Estado como el Todo del Espíritu Objetivo, requiere cierta **descentralización** necesaria para la participación y representación de las sociedades menores en la **unidad** de su ordenamiento al bien común y requiere también el rechazo del totalitarismo y de las formas diversas del estatismo; todas ellas constituyen formas políticas injustas que hacen imposible lo que he llamado el dinamismo de las formas de la virtud de la justicia. La revitalización de los cuerpos intermedios es esencial para que reine (aunque más no fuere relativamente) la justicia en el orden social; lo cual explica las palabras de Juan Pablo II cuando expresa: "Un camino para conseguir esa meta

(74) *STL.*, I, II, 105, 1c.

podría ser la de asociar, en cuanto sea posible, el trabajo a la propiedad del capital y dar vida a una rica gama de cuerpos intermedios con finalidades económicas, sociales, culturales: cuerpos que gocen de una autonomía efectiva respecto a los poderes públicos, relaciones de colaboración leal y mutua, con subordinación a las exigencias del bien común... " (75). Pieper, al analizar el poder injusto que él considera "el mayor infortunio" que puede caer sobre una sociedad, hace notar que "cuando se vuelve utópico el anhelo de que pueda haber un gobierno justo en el mundo... es porque ya no hay esperanza" (76). Una sociedad en la cual se manipulan las palabras "justicia", "derecho" y otras semejantes, sin creer en ellas, sin poder afirmar nunca la realidad ontológica del **ius suum** anterior a toda norma positiva, es una sociedad farisaica e hipócrita, que vuelve injusta a cualquier forma de gobierno y prepara una demagogia gigantesca. Hace ciento treinta años, profetizaba Donoso Cortés: "el resultado de la tendencia actual será infaliblemente la constitución de un Poder demagógico, pagano en su constitución y satánico en su grandeza. El advenimiento de este Poder colosal podrá ser retardado por la inconsciencia de los hombres y por la misericordia divina; pero si la sociedad no muda el rumbo, su advenimiento en un porvenir no muy lejano... me parece inevitable" (77).

IV

LA JUSTICIA CRISTIANA Y LA TRAGEDIA DEL MUNDO ACTUAL

1. LA AUTOSUFICIENCIA DEL HOMBRE COMO LA INJUSTICIA RADICAL

La corrupción de la justicia en el liberalismo iluminista y la negación total de la justicia en el socialismo, son el resultado lógico de la autosuficiencia del hombre, elocuentemente expresada por Feuerbach cuando dice: "Si la esencia del hombre es el ser supremo del hombre, así también el amor del hombre por el hombre debe ser prácticamente la ley primera y suprema. **Homo homini Deus est**; éste es el primer principio práctico, éste es el momento crítico de la historia del mundo" (78). El hombre es Dios para el hombre. En la medida en que lo es, el **ius suum** deja de ser el mismo acto de ser donado en el acto creador; tampoco es la última naturaleza de la cosa, como hubiese sostenido Aristóteles a un maestro del derecho romano; lo primero se vuelve imposible, desde que se niega la creación del ser finito y la trascendencia de

(75) *Laborem exercens*, nº 14, in fine; el Papa Juan Pablo II sigue exactamente la misma doctrina expuesta por sus predecesores León XIII, San Pío X, Pío XI, Pío XII, Pablo VI y Juan XXIII.

(76) *Op. cit.*, p. 146.

(77) "Carta al director de la 'Revue de deux mondes' ", en *Obras Completas*, vol. II, p. 637, ed. de Juan Juretsche, 2 vols., B.A.C., Madrid, 1946.

(78) *La esencia del Cristianismo*, p. 300, trad. de J. L. Iglesias, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1975.

Dios, último fundamento del derecho; lo segundo, también se vuelve imposible porque el pensamiento inmanentista niega la sustancialidad de la cosa, ya en el empirismo de Locke o Hume, ya en el pragmatismo que convierte la verdad (del ser) en el momento práctico, ya en el idealismo hegeliano que convierte la cosa con el pensamiento, ya en el materialismo dialéctico o no dialéctico que hace de la cosa singular "un fenómeno u objeto determinado" en el movimiento de la materia, ya en la filosofía analítica que la volatiliza en una estructura vacía... De ahí que, en todos los casos, **la justicia se separa del derecho y el derecho se identifica con el derecho positivo**; luego, no existe (o resulta incognoscible, lo que es lo mismo) aquel **suum**, que es la misma cosa justa, y no hay más derecho; y, por lo mismo, al desaparecer aquel **suum** que es el objeto de la justicia, no hay más justicia y todo debe resolverse ya en el mero derecho positivo o, como pasa en el normativismo de origen idealista, la ley se separa del derecho y siempre será posible un derecho que nada tiene que ver con la justicia. Por consiguiente, para este nuestro mundo de hoy, **no existe fundamento alguno de los derechos naturales del hombre**.

Sin embargo, cuando se niega el orden del ser (la simple naturaleza de las cosas) y se lo hace habitualmente, el orden natural exige ser reconocido y, a despecho de las doctrinas y las ideologías yuxtapuestas a la naturaleza, clama por sus derechos originarios. Es lo que pasa cotidianamente en todo el mundo cuando, por un lado, se declama sobre los "derechos humanos" y, por otro, se carece de todo fundamento para exigirlos con razón. La misma expresión "derechos humanos" sustituye intencionadamente la más justa de **derechos naturales** porque el inmanentismo actual no puede reconocer la existencia del derecho natural y acuña la expresión "derechos humanos" que, en ciertas circunstancias, se convierte en un ariete de ideologías políticas y no de auténtica exigencia de justicia. No puede ser de otro modo en el mundo activista, pragmatista, eficientista, hedonista, que destruye al hombre en la misma medida en la cual lo absolutiza; porque lo que absolutiza es una abstracción y lo que niega es el hombre de carne y huesos.

Este mundo de la **autosuficiencia** del hombre, mundo finito de la historia humana (que, hoy, representa de modo eminente el mundo anglosajón de allende y aquende el océano), es la caricatura y la negación del verdadero Occidente construido por la fe evangélica; este mundo del **self made man** (el hombre que se hace a sí mismo) que no se distingue esencialmente del hombre de la praxis transformadora de lo real (hombre socialista), es ley de sí mismo y, en cuanto tal, negador del último y más originario derecho del hombre. Ser "suficiente" (de **sufficere**, bastar) significa bastar-se plenamente, y si anteponemos la partícula **auto-**suficiente, viene a expresar que el hombre pretende, sustituyendo toda dependencia ontológica, volverse un absoluto para Sí; **homo homini Deus est**, como anticipaba Feuerbach. Semejante mundo que es, principalmen-

te, el de los grandes poderosos de hoy, es el mundo del más atroz e irrecuperable **subdesarrollo espiritual**, negador del orden moral y de la voluntad de dar a cada uno lo suyo. Recordemos las palabras del Papa Juan Pablo II cuando dice: "la situación del hombre en el mundo contemporáneo parece distante tanto de las exigencias objetivas del orden moral, como de las exigencias de la justicia o aún más del amor social" (79).

Este mundo poderoso del subdesarrollo espiritual y la autosuficiencia de la vida, es un mundo que se cubre con la máscara de la justicia sin llevarla en su corazón, como los fariseos hipócritas, "sepulcros blanqueados", a los que el Señor les dice que "por fuera parecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad" (Mt. 23, 28). La iniquidad, negadora del más originario **suum** del hombre, objeto de la justicia, es la que, en sólo pocos meses ha dado la muerte a millones de niños (que son el derecho subsistente, como decía Rosmini) por medio del aborto legalizado; ha permitido el "matrimonio" de mujeres, en cierta iglesia católica de Holanda; ha legalizado el abominable connubio de varones en Inglaterra, y el divorcio vincular por todas partes; ha difundido el relativismo y el escepticismo más atroz en todos los pueblos; todo lo cual implica el más monstruoso atentado masivo contra los "derechos humanos". Pero semejante mundo fariseo e hipócrita, que proclama la justicia que no tiene en su corazón, exige y clama por los "derechos humanos"... ¿Qué autoridad tiene hoy, el mundo de la Europa inmanentista (que no es la Europa de la cristiandad) y el mundo del eficientismo anglosajón para reclamar a otras sociedades, de hecho mucho más humanas, el respeto por los "derechos humanos"? ¡Ninguna! Absolutamente ninguna.

2. PAPEL HISTORICO DE AMERICA CATOLICA EN ORDEN A LA JUSTICIA CRISTIANA

Existe, en esta zona del planeta, un conjunto de pueblos donde vive un hombre que **no se siente autosuficiente**. Una larga tradición que comenzó en Grecia y en Roma, transfigurada por la Revelación cristiana, transmitida por España y Portugal, descubrió y fecundó la naturaleza de América hasta tal punto que, hoy, las ideologías secularizantes en ella aparecen como yuxtapuestas y sin autenticidad alguna. Pueblos no conquistados todavía por el pragmatismo inmanentista, por el eficientismo activista, aunque permanentemente amenazados por el invadente mundo poderoso del subdesarrollo espiritual. Este mundo iberoamericano conserva, aunque más no sea de modo larvado y frágil, siempre en peligro, el sentido originario del **orden de la naturaleza** por un lado y, por otro, el sentido de los valores inútiles aunque necesarios. Este doble carácter (dependencia ontológica y orden de la naturaleza) le permite, casi espontáneamente, reconocer y aceptar aquel originario **suum** (objeto de la

(79) *Redemptor hominis*, nº 16.

justicia) que es expresión, simultáneamente, de la dependencia del acto creador y del simple orden natural. Este doble sentimiento, felizmente ingenuo, de la no-suficiencia ontológica y de lo simplemente dado, permite vislumbrar, allende las tensiones, las convulsiones, los errores, los desencuentros, la posibilidad de un orden social no eficientista, no pragmatista, no materialista, sino **justo**, en el cual el triple y uno movimiento de la justicia sea expresión de los verdaderos derechos naturales del hombre. Para ello es menester eludir, mediante un arduo trabajo de crítica interna, los dos obstáculos extrínsecos más tenaces: El liberalismo individualista (que reduce toda justicia a la justicia conmutativa y la corrompe) y el socialismo marxista (que caricaturiza la justicia legal y, al cabo, aniquila toda justicia). Más allá de ambas negaciones de la justicia, es posible un Camino que no es otro que el de la **justicia cristiana** que viene a coincidir con nuestra verdadera tradición; aquella a la que Rubén Darío alude cuando canta a "la América ingenua que tiene sangre indígena / que aún reza a Jesucristo y aún habla en español".

ALBERTO CATURELLI



SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT

A su Santidad el Papa
Juan Pablo II, esclavo de María,
y a todos los cristianos
que se honran de igual título.

*Centelleo de espada,
crepitar de fuego,
lluvia mansa
pero tenaz de la Palabra.
Fecundidad divina
en esa agua,
incendio de Amor
en ese fuego,
tajo de Vida
en esa espada.*

*Corazón de niño,
de caballero el alma,
nobleza de buen acero,
fibra fuerte y bien trenzada.*

*Mirada cándida
de paloma sabia,
pero profunda y firme...
ojos de águila.*

*Continente de jefe,
semblante generoso,
rasgos angulosos,
proporciones sin medida,
como su alma arriscada y extensa
de una más alta cordura.*

*Recio rostro cual quebracho
y tallado por la prueba
como a hachazos.
Mapa en vivo de una vida
de muy ruda geografía,
la de alguien que enfrentó
con frente acantilada,
adversos vientos día a día,
lluvias de oprobios
y marejadas de injusticias.*

Pero siempre en su boca
emergió invencible una sonrisa,
en sus ojos victoriosos el arco iris,
y en su voz, el Espíritu de Dios
en suave brisa.

Signo de contradicción,
varón de dolores,
eco humilde
del Siervo de Dios
descripto por Isaías.
Desechado por los hombres,
estrechado por los brazos de María.

Anidó en la Cruz,
árbol sagrado de la Vida,
prenda del amor de Jesús
y duro lecho nupcial
de los desposados con la Sabiduría.
Ella fue para San Luis arma también;
la enarboló como enseña y desafío,
como pararrayos sobrenatural
y ancla arrojada
a los altos abismos.

Se hizo esclavo
de la Esclava del Señor,
se encadenó a Ella
con cadenas de luz,
se hizo su cautivo de amor
para mejor pertenecer a Jesús.

Caballero de Nuestra Señora,
casto por celestial contagio,
y con señorío tal
que pudo parecer insensibilidad.
Unió penitencia a la inocencia
y mostró en sí con terrible firmeza,
el camino para doblegar a obediencia
a la carne rebelde y prepotente,
con severidades redentoras,
y hacerla servir, penitente,
como hostia de impetración
y vehículo para la gloria.

Exigido por celoso Amor
vivió costosa pobreza,
un perfecto no tener
dónde reclinar la cabeza.
Sus manos laboriosas y vacías,
trabajaron gratis
regalando Vida.
Comió pan mendigado,
vistió sotana raída,
vivió en loco desamparo
y cual golondrina,
cumplió obediente bohemia,
heroica inestabilidad
y abandono a la Providencia.
Fue indomable en rehusar
seguros humanos,
fue dócil en confiar
sólo en el amor del Amado.

Montfort será un aliento
para animar el heroísmo asechado
de los cristianos excluidos,
en la hora tenebrosa
de los hijos de este siglo,
hombrecillos estatales
y burgueses colectivos,
protegidos contra vientos y mareas,
también de las estrellas
y del gran Amor vetado,
a la espera del amor
de aquél profetizado
"plebeyo de satánica grandeza".

Misionero...
paseó como una antorcha
el Evangelio,
ahuyentando sombras,
cremando plagas,
despertando auroras
y sellando llagas...
dulce cauterio.

Labrador fiel,
sembrador de certezas,
sólo entregó a la tierra
semilla buena:
la Palabra de Dios,

rigurosa y bella,
viviente e inmutable
como las estrellas.
No la traicionó
con la interpretación cómplice,
no la comprometió
con la acomodación cobarde,
ni la negoció...
la Verdad no es negociable.
Fiel a la tierra
y fiel a la semilla,
simplemente la sembró,
tal cual,
en la sencilla gloria
de su pureza original.

No fue un profeta palaciego,
ni un clérigo cortesano,
tampoco sacerdote
con humos de Espartaco.
No lo vieron los salones atildados
donde labios cultivados
juegan con el no y el sí mundanos.
Tampoco lo vieron los conciliábulos
donde juega un igual juego
el viejo Adán disfrazado
de hombre nuevo y revolucionario.
Montfort fue un soldado,
no un displicente ecléctico
ni un complaciente conciliador,
tampoco un sublevado
ni un impugnador;
fue un subordinado...
a la Verdad pura y desnuda
clavada en una Cruz.
Por ella puso el pecho
en todos los combates
y lo vieron todos los frentes,
armado de luz,
con el sí y el no,
netos y valientes
del Evangelio de Jesús.

El espíritu del Mundo,
mentiroso seductor,
empresario de espejismos,

educado corruptor
y galante asesino,
con urbanidad de mala ley
y egoísmo bien vestido,
ese elegante reptil,
ese escurridizo ofidio
inocula cortesmente su ponzoña
y clava suavemente su colmillo.
No es el Demonio,
pero es semejante a él;
mentiroso y artero,
de dulce veneno,
de criterioso aspecto.
Judas de traición discreta,
hasta de virtudes públicas, quizá,
pero cáscara, no más...
la pulpa seca.
Belleza artificial,
perfume letal
de flores muertas.

Montfort comprendió
la mortal peligrosidad
de este espíritu falaz,
y profeta y vigía
del tiempo final
en que ese espíritu reinará
con despótica tiranía,
dio la voz de alerta
y entabló con él mortal porfía.
Odió el espíritu del mundo,
tanto cuanto el mundo odia a Dios,
y dejó en herencia
a aquellos que integran
el linaje de María,
ese odio santo
como antídoto de la frivolidad
y de la programada bobería,
de la sutil degradación
de la humana calidad
por medio del imperio universal
de la fruslería.

Trueno de Dios,
clarín de Apocalipsis,
tañedor de campanas a rebato,
Montfort escandalizó

a los campaneros amodorrados
que sólo tañían el toque del Angelus,
recordando de Cristo
la primera venida...
él debía anunciar también la Parusía.

Profeta y Doctor,
nuevo Vicente Ferrer,
tuvo la misión
de anunciar y prever,
también de educar
con su Tratado de la Verdadera Devoción,
a los Apóstoles de los Ultimos Tiempos,
cristianos selectos
que tendrán el honor
de enfrentar con la Mujer vestida de sol,
en el ocaso de la historia,
al "hijo de perdición".

San Luis perteneció
a esa raza de varón cabal
que tiene a gloria y distinción,
el hacer enemigos suyos
a los enemigos de Dios.
Jamás fue neutral
ni apóstol intrascendente.
Se lanzó a cuerpo entero
a esa antigua enemistad,
nacida con las amargas
primicias del Tiempo,
entre la Mujer y la Serpiente.
Por eso ante él
el infierno se alteró
y lo embistió furioso a muerte...
Satanás se sintió atacado de verdad,
por Montfort se sintió tocado fuerte.

Y así, entre luchas y trabajos,
fue desgranando sus años
como cuentas de rosario.
Luchas y trabajos,
trabajos y luchas
hasta nacerle callos...
no en el corazón,
sólo en las manos.
Pero un día llegó al "gloria",

la cuenta que indicaba
el final de la jornada
y el principio de la Gloria
de su alma enamorada.
Y ese día
San Luis agonizó de amor
en el campo de batalla.
Jesús vino a buscar
a su fiel siervo,
María acunó su último sueño,
y su Angel centinela
veló su última pelea.

Anochece en la tierra
y victoriosas las sombras
celebraban los funerales del sol;
pero amanecía otra aurora
en los ojos de Montfort,
preludio de su victoria.
Se incorporó con esfuerzo
y con quebrada voz,
cantó por última vez en el Tiempo,
cántico de adiós,
su nostalgia de cielo,
su ansia de ver a Dios...
sin velos.
Satanás entonces le atacó
una vez más,
y San Luis gritó,
costumbre de lucha y de coraje
templada por la humildad:
— En vano me atacas ya,
en último combate;
estoy en poderosa compañía,
no pecaré más,
he llegado al final
del camino de mi vida,
en fidelidad.
Después depuso humildemente
su alma en manos de su Creador...
y reposó.

El soldado conquistó
la Paz eterna,
el labrador fue al cielo
a enterrar la cosecha,

la espada se fundió en corona,
el fuego se convirtió en rescoldo,
y la lluvia se hizo vena
en la entraña de la Iglesia.

Hoy en que el hombre
apostata de sus fuentes
y reniega su destino,
hace del primate
su deseado antepasado
y del plebeyo
su hijo preferido,
la Iglesia inmutable
sigue recordando
a este hombre saboteado
por sí mismo,
su raíz en lo sagrado,
su floración en lo divino,
y propone, imperturbable,
como deseando linaje y prototipo,
al Santo, al hombre divinizado,
irrupción de lo eterno
en el tiempo,
sublime anacronismo
y viático de Dios
para los tiempos indignos.
Por medio de él
la Iglesia quiere despertar a sus hijos
a su nativa grandeza,
animarlos a reproducir
antiguas fidelidades
y resucitarlos
a olvidadas noblezas.

Te pedimos hoy, San Luis María,
a medida que se acerca
el efímero reinado de la "Bestia",
que te muestres nuestro hermano
y nuestro guía,
y como así por la Iglesia eres propuesto,
te tomamos por ejemplo y por maestro.
Enséñanos a encerrarnos
como dioses en semilla,
en el seno virgen de María,
para ser allí gestados
a la plena madurez divina,

y en tan sabio claustro aprender
de la muy humilde y sin mancilla,
los rasgos de la nobleza primera,
y en nuestro corazón encender,
la enemistad intransigente
de Aquella que aplastará
con humilde talón
la cabeza altiva de la Serpiente.

Alcánzanos en esa enemistad,
en ese enfrentado frente,
un puesto de riesgo y sacrificio.
Pequeños y despreciados,
hollados y perseguidos
como lo es el talón y lo ha sido,
queremos sin embargo,
como nuestra Reina María
y nuestro Jefe Jesucristo,
hincar el talón en tierra,
pujar fuerte, estar cerca
y hacer rostro al Enemigo,
destruirle y construir,
piedra a piedra,
como lo hicieran
nuestros padres en la fe,
los antiguos judíos,
las murallas de la nueva Jerusalén,
la ciudad del nuevo Israel,
la morada de la Iglesia,
el pueblo definitivo.
Y una vez cerradas las puertas,
sentarnos a la mesa contigo,
en el banquete nupcial
que durará la Eternidad.
Amén.

P. NESTOR SATO

Libros Recibidos

- SERMONTI Giuseppe, **El crepúsculo del cientificismo**, OIKOS, Buenos Aires, 1983, 163 pgs.
- AA. VV., **La Enciclopedia y el enciclopedismo**, OIKOS, Buenos Aires, 1983, 171 pgs.
- ACHARUPARAMBIL Daniel, **Espiritualidad hinduista**, La Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, 1982, 289 pgs.
- AURELIO PRUDENCIO, **Obras completas**, La Editorial Católica (B. A. C.), Madrid, 1981, 826 pgs.
- SAN ISIDORO DE SEVILLA, **Etimologías**, La Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, 1983, 2 vols., 852 y 614 pgs. resp.
- GOMEZ PEREZ Rafael, **El desafío cultural**, La Editorial Católica (B. A. C. Popular), Madrid, 1983, 169 pgs.
- JUAN PABLO II, **Enseñanzas al pueblo de Dios, 1981: enero-junio (I)**, Librería Editrice Vaticana - Biblioteca de Autores Cristianos de la Editorial Católica, Città del Vaticano - Madrid, 1982, 394 pgs.
- P. JOSEPH DE SAINTE-MARIE, O. C. D., **L'Eucharistie salut du monde. Etudes sur le Saint Sacrifice de la Messe, sa célébration, sa concélébration**, Les Editions du Cedre, París, 1981, 461 pgs.
- DE GRAAF S. G., **El Pueblo de la Promesa. II: El fracaso de la Teocracia de Israel**, Subcomisión de Literatura Cristiana de la Iglesia Cristiana Reformada, Grand Rapids, Michigan, 1981, 419 pgs.
- PADRES APOSTOLICOS, **Textos de Espiritualidad**, Lumen, Buenos Aires, 1983, 192 pgs.
- SAN LEON MAGNO, **Homilías sobre la Navidad**, Lumen, Buenos Aires, 1983, 109 pgs.
- DUSSEL, Enrique D., **Historia General de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción general a la historia de la Iglesia en América Latina**, CEHILA - Sígueme, Salamanca, 1983, 723 pgs.
- GARCIA BAZAN Francisco, **Gnosis. La esencia del dualismo gnóstico**, Castañeda, San Antonio de Padua (Bs. As.), 1978, 371 pgs.
- **Plotino y la gnosis**, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1981, 366 pgs.
- **Neoplatonismo y Vedanta. La doctrina de la materia en Plotino y Shánkara**, Depalma, Buenos Aires, 1982, 284 pgs.
- PONCINS Michel de, **Tous Capitalistes ou la réponse au Socialisme**, Editions de Chiré, Chiré-en-Montreuil, 1983, 164 pgs.
- MORAL P. Dionisio C. o.f.m.cap., **Así era el Padre Antonio de Monterosso**, Buenos Aires, 1975, 80 pgs.

BIBLIOGRAFIA

ENRIQUE D. DUSSEL, **Historia general de la Iglesia en América Latina**, Tomo I/1: **Introducción general**, Sígueme, Salamanca, 1983, 723 pgs.

Ha llegado a nuestra redacción, como obsequio de HEKS (Ayuda de las iglesias evangélicas de Suiza), el presente ejemplar, que contiene la introducción de una vasta Historia de la Iglesia repartida en 11 Tomos que, sobre la base de las conclusiones a que se arriba en esta Introducción, irá exponiendo la historia de Brasil, Caribe, México, América Central, Colombia y Venezuela, Area andina, Cono sur, latinoamericanos en Estados Unidos, Filipinas, Mozambique y Angola. Lamentamos que una empresa de tanta envergadura pretenda fundarse sobre bases tan defectuosas y antihistóricas como las que se pone en este tomo. Expongamos las ideas principales de esta insólita introducción.

1. La conquista de América

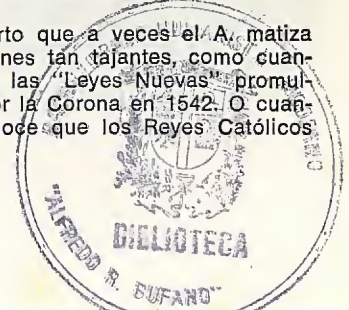
Dussel se representa la Conquista realizada por Portugal y España como un reparto en el "festín colonial" (p. 243). Esa conquista habría estado signada por un pecado original: propiamente América no fue "descubierta" sino que se "tropezó" con ella; en su camino hacia el Asia, Colón se topó con América, y por eso España necesitaría dos siglos para tomar conciencia de ese hecho irremediable (cf. p. 215).

Advierte bien Dussel que la Conquista que siguió al Descubrimiento fue la continuación natural de la Reconquista española, pero interpreta a su modo dicha continuidad: lo que en la Península había sido un proceso justo de liberación nacional se transformó en un proceso de dominación imperial. El grito de "¡Santiago y cierra España!", o "¡Santiago Matamo-

rosi!", proverbial en las cargas de los caballeros españoles contra los moros, siguió siendo el grito de Cortés contra los indígenas mejicanos. España trae una cristiandad guerrera, agresiva, fiera... (cf. p. 195).

Sobre la base de una política que el A. ve simbolizada en lo que denomina "la voluntad patronal de Felipe II" (p. 348) —tergiversando curiosamente el sentido de la palabra "patronato"—, se constituyó una América expoliada, con centro en la Península y en las grandes capitales o ciudades de América, que vivían a costillas de lo que él llama "el pueblo cristiano", el cual pagaba con sus tributos y trabajos todo el resto (cf. p. 276). Se produce asimismo "la alienación de la mujer, de la india, que es la madre de América latina, amancebada con el prepotente padre hispánico que mata al varón indio y tiene hijos (el mestizo: el hombre latinoamericano) con la sierva" (p. 290). Reconoce Dussel que el indio no siempre fue manso, ni recibió con vitores a los españoles, sino que sabía también hacer correr la sangre, pero su "violencia e injusticia tenía un sentido humano y teológico profundo" (p. 291). En cambio la violencia hispana era radicalmente injusta, y para colmo bendecida por no pocos teólogos. "Es así cómo conquistadores y piratas pasan a ser los héroes de la Europa triunfante, recibiendo las glorias del todo, habiendo asesinado al otro, al indio, al pobre, a la epifanía de Dios. Los filósofos y los teólogos europeos, sin embargo, eran los que habían posibilitado teóricamente tales 'hazañas', porque habían investido previamente al indio del carácter de infiel, bárbaro, pagano, no-ser, nada" (p. 293).

Es cierto que a veces el A. matiza afirmaciones tan tajantes, como cuando alaba las "Leyes Nuevas" promulgadas por la Corona en 1542. O cuando reconoce que los Reyes Católicos



y los Austria se preocuparon por la evangelización, pero en seguida agrega que no supieron hacerlo sino explotando a los indios, haciéndoles costear tan noble empresa, en base a un inicuo sistema económico-social. Por más que la Iglesia pusiese objeciones a tal proyecto —Dussel elogia aquí a algunos de los misioneros— ello fue inútil, ya que la injusticia “era estructural” (p. 341). En el fondo, la política de la Corona española no hacía sino encarnar las enseñanzas de Trento. “Los cristianos y sus teólogos europeos, reunidos triunfalmente en Trento o en torno a la Reforma, no verán ningún pecado en el hecho natural, económico y político de la inmolación de una raza al proyecto de ‘estar-en-la-riqueza’” (p. 293). En última instancia la “operación América” fue una operación mercantil, en base a la nueva tecnología de la navegación oceánica, condicionando aquel elemento todos los otros niveles de la nascente existencia latinoamericana (cf. p. 223); y así los españoles ocuparon las mejores tierras, reduciendo a los dominados a la triste situación de siervos y explotándolos sistemáticamente.

Dussel muestra en este libro sus dotes de estrategia cuando les recomienda post-mortem a Colón, Cortés y Pizarro, mirar al indio de frente, “oír su palabra-otra, su pro-vocación a la justicia, su interpelación en la defensa de sus derechos...” (p. 294). Tememos que este diálogo, de existir, hubiese quedado cortado... así como las cabezas de los conquistadores.

2. La evangelización como opresión

Para Dussel la evangelización se juega, en última instancia, en el campo de la praxis; antes que enseñar una doctrina es enseñar una praxis concreta para que el cristiano interpele la realidad y la cambie. “Por ello, nos surge una sospecha fundamental: ¿púdose evangelizar dentro de un ‘modelo’ de cristiandad y en el contexto de una praxis violenta de conquista, de dominación pura y simple sobre el otro?” (p. 281). Y así, de hecho, salvo excepciones honrosas, la Iglesia miró al indio como

“materia” educable, evangelizable. “La ‘cristiandad’ comenzaba su gloriosa expansión, y las bulas pontificias justifican teológicamente el pillaje de los pueblos del Tercer Mundo” (p. 283). El supuesto ideológico de la evangelización fue una “teología de la dominación” que defiende los intereses de la clase dominante de una nación opresora.

Si bien el A. exceptúa algunas experiencias misioneras, como por ejemplo la de las reducciones guaraníicas, su idea es que el dogma se predicó a los indios a partir de una cultura y un vocabulario ajenos a su idiosincrasia; el conquistador “introyecta la ideología dominante en el dominado” (p. 566). Le resulta por ello lamentable que palabras como “Dios”, “Virgen María”, “alma”, “sacramentos”, “creación”, se tradujeran sin más a las lenguas autóctonas. “Estas palabras claves manifiestan... la deformación teológica de la época, y cuáles núcleos eran los centrales en la teología del momento” (p. 346). Según Dussel, el español no supo comprender al indígena ni asimilar su Weltanschauung; se escandalizó, por ejemplo, ante la costumbre que encontraría a su llegada, la costumbre pre-hispánica de los sacrificios humanos, “sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la ‘renovación cósmica’, puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo” (p. 338).

Sin embargo junto a esta falsa evangelización, América conoció una evangelización verdadera, basada en la “teología de la liberación”, egregiamente representada por Fr. Bartolomé de las Casas, “que descubre la perversidad ético-teológica del colonialismo” (p. 287). Estos “ideólogos” de la liberación del indio, como se expresa el A., fueron sobre todo los teólogos del convento de S. Esteban de Salamanca. La Orden de S. Domingo, continúa, tuvo la gloria de comenzar “la lucha profética y crítica por la justicia y la liberación en América latina” (p. 260). La teología de la liberación supo emplear el método de la violencia sagrada, “la violencia profética lascasiana” (p. 262).

Pone Dussel dos casos prototípicos de evangelización auténtica. Uno de ellos se lo debemos nada menos que a la misma Santísima Virgen, más concretamente, a la Virgen de Guadalupe. Ella escoge, por encima de las instancias jerárquicas, al mismo indio, “el más pequeño de mis hijos”, y lo manda al obispo de México. Citemos al A., para solaz del lector: “El lugar divino se sitúa junto a los oprimidos, al pueblo, en el Tepeyac, lugar de veneración de Tonanzin, diosa de los pobres en el imperio azteca. Mientras que México... era el lugar de la riqueza de los invasores, de los extraños [se refiere a la ciudad y al palacio del obispo]. El obispo, ‘después de oír toda su plática (de Juan Diego) y su recado, pareció no darle crédito’. En el relato, el obispo siempre oficia de ‘contrario’. Además es Juan Diego el que sube al monte (función sacerdotal azteca), indicando que en el ‘campo religioso’ el pueblo reasume su función creadora” (p. 564). Cuando fracasa ante el obispo, Juan Diego objeta ante la Virgen que es “Nícnótlapaltzintli”, es decir “hombre de por ahí”, sin dignidad, sin historia. Pero la Virgen insiste en que vaya adelante y lleve al obispo una señal para que creyera; “obsérvese que es el pueblo el que debe convencer al obispo y darle la fe” (p. 565)... Por fin, colorín colorado, el obispo lo recibe y hospeda en su casa. Ahora es “el pueblo, el sujeto protagonista, y Juan Diego es parte del pueblo. Todo el pueblo entra en la Iglesia pero no como indignos oprimidos, humillados, sino de pie...” Y concluye: “Este relato simbólico, de la mejor teología azteca, enseña algo del modo cómo el pueblo latinoamericano recibió original y creativamente el evangelio desde su lugar hermenéutico: la opresión, el dolor, la pobreza” (ibid.). Acompaña este análisis, del que Freud sentiría envidia, como lo hace generalmente a lo largo del libro, con cuadros sinópticos o gráficos tan abstrusos como el texto que los explica.

Otro ejemplo de auténtica evangelización lo va a encontrar basado en la leyenda que corría por toda Amé-

rica de que el apóstol Tomás, de Palestina había ido a la India, y de ahí a México. Fue esta una tradición ampliamente extendida. Incluso nos hablan del “Paí Zumé” (Padre Tomás) los jesuitas de las reducciones guaraníicas. Pero veamos cómo la interpreta nuestro genial autor: “Esto, que acontecía ya en el pleno siglo XVI, sacaba a los españoles en su fundamento mismo del derecho a la conquista de América: había habido una predicación cristiana anterior a la hispana... La creencia en Santo Tomás-Quezalcoatl fue la primera afirmación de la conciencia nacional de liberación de los criollos americanos, clase oprimida por la burocracia hispánica. Tomás apóstol se levantaba contra Santiago apóstol, el santo venerado por los españoles en su lucha de liberación contra los moros desde el siglo VIII... Y así como ante Santiago-hispánico surge un Tomás-criollo, así ante la virgen de los Remedios surgió la virgen de Guadalupe” (pp. 572-3).

3. El modelo “cristiandad” y la Iglesia popular

La tesis básica de Dussel es que lo que se implantó en América, a través de los Reyes Católicos, la Casa de Austria y los Braganza, fue el “modelo de cristiandad”, que lo resume así: “La Iglesia usa del Estado para funciones pastorales; el Estado usa a la Iglesia para conseguir consenso en la sociedad civil. Este maridaje ambiguo será el transfondo de la historia de la Iglesia hasta la emancipación nacional a comienzos del siglo XIX” (p. 198).

A tal “modelo” correspondió, como es obvio, una “pastoral de cristiandad”, que se concretaba en la coronación de los reyes y el Te Deum al comienzo de su periodo de gobierno, cosa que a los ojos del “oprimido” significaba la exaltación de la autoridad, emanada de Dios. A su vez el Estado protegía a los misioneros, les hacía iglesias y les donaba tierras. Así “la cúpula de la Iglesia” se sitúa dentro de la sociedad, estableciendo una “alianza con las clases dominantes” (p. 174). Ello no sucedía, dice, en la época de la Iglesia de los már-

tires, cuando el Estado aparecía como perseguidor. Pero desde la malhadada conversión de Constantino y la consiguiente cristianización de la autoridad, santificada casi en la Edad Media, los fieles debieron aceptar al gobernante como representante de Dios. Esa concepción es la que imperó en el modelo de cristiandad implantado en América, lo que hacía imposible toda rebelión de los súbditos, que en la práctica no fueron considerados sino como niños, objeto de "doctrina", de catecismo. Tal es el profundo concepto que Dussel tiene de la Cristiandad.

El otro "modelo" posible de evangelización es el que llama el de la "Iglesia de los pobres". En este caso se toma distancia crítica respecto al Estado. Tal modelo fue el de la Iglesia primitiva, "Iglesia popular comprometida con los oprimidos... violentamente perseguida por Dacio y Valentiniano" (p. 188). En América toman este partido algunos cristianos clarividentes que integran lo que Dussel llama "el pueblo cristiano". El "pueblo cristiano" está formado por las clases oprimidas que viven en un modelo determinado de cristiandad. Y así la historia nos habla de "las rebeliones del 'pueblo cristiano' contra la cristiandad" (p. 268), protagonizadas por curas heroicamente rebeldes, como el fusilado Morelos y Pavón, uno de los fundadores de México. "Puede entonces verse que el cristiano, el que opta hasta la muerte por la liberación del pueblo cristiano oprimido, el cura heroico, es **enemigo de la cristiandad**. En efecto, fue enemigo de ese 'modelo' de Iglesia y exponía su vida por otro modelo: por una **Iglesia de los pobres**" (p. 270).

El que se levantaba en nombre del "pueblo cristiano" oprimido se levantaba a la vez contra el Rey y contra la cúpula de la Iglesia, y por ambos era perseguido: "El Dios de la cristiandad mataba ya a los testigos del Dios de la Iglesia de los pobres" (p. 278). Hay algo de grandeza cristiana en esos héroes que se levantaron contra la cristiandad, concluye Dussel (cf. p. 279).

4. La hermenéutica de la historia

Citando a Johann Gustav Droysen, que habla de una "objetividad eunuca" (eunuchischen Objektivität), o a Weber, que ha mostrado la imposibilidad de una "historia no partidista", el A. afirma expresamente que no quiere ser objetivo. El historiador debe no tan sólo relatar sino también interpretar la historia, trazando líneas de acción hacia el futuro, hacer praxis.

Pues bien, la elección del concreto lugar de partida de esta historia no-eunuca fue resuelta en el curso de una reunión del CEHILA, realizada en Quito el año 1973: hay que componer una historia de la Iglesia **desde el pobre**. "El pobre sería el lugar hermenéutico desde donde interpretaría el sentido de los hechos. Si alguien oprimía al pobre: el hecho tendría un sentido cristiano negativo. Si alguien servía al pobre: el hecho tendría un sentido histórico afirmativo" (p. 24). Es decir, una historia **sub lumine oppressionis** (a la luz de la opresión) (cf. p. 25). El pobre, entendido especialmente con un criterio económico-político (cf. p. 56), será a la vez lugar hermenéutico y juicio sobre la historia.

Tal decisión es el fruto de una revelación que tuvo Dussel. El mismo nos la relata así: "Hace veintidós años, en 1961 en Nazaret de Galilea, cuando trabajaba en el Shikum árabe junto a Paul Gauthier, y le relataba la historia de América latina, al emocionarme por el hecho de que un pequeño grupo de conquistadores habían vencido con Pizarro el imperio inca, aquel sacerdote obrero francés me preguntó: '¿Te emocionas por el dominador? ¿Es ésta una interpretación cristiana? ¿No es acaso el indio el **pobre**?' Con vergüenza comprendí que toda la historia aprendida era una inversión anticristiana, y, le escribí una carta a un amigo historiador: '¡Algún día deberíamos escribir una historia **al revés**, desde los pobres, desde los oprimidos!' " (p. 12).

El modo como Dussel presenta a S. Francisco de Asís es sintomático del método elegido: "Siendo originariamente de una familia de la naci-

te burguesía italiana (ofrecía su padre mercaderías principalmente textiles, y Francisco mismo sabía venderlas gracias a su suave lenguaje francés y su instrumento de música), al convertirse proféticamente deja, por una parte, su clase burguesa emergente (devuelve a su padre hasta el último vestido, mercadería textil), pero no quiere comprometerse con el feudalismo (que en los monasterios benedictinos o de Cluny explotaban a los siervos casi como los señores feudales). Ante la estructura de la totalidad práctico-productiva, para evadir la dominación y extraer a sus hermanos el fruto de su trabajo, prefiere vivir de regalo, de la limosna..." (pp. 67-68). Si Francisco interesa a la historia de la Iglesia en la Europa medieval no es tanto por lo que en ella implicó su desposorio místico con la Dama Pobreza sino por su ruptura, con gesto profético, de la estructura económico-social entonces vigente.

Tal es la posición de Dussel, el punto central de su historiografía. Por eso son reveladoras las palabras con las que cierra este grueso volumen: "La invasión napoleónica será la excusa del aparecer de un movimiento histórico crioilo popular que se venía gestando... La cristiandad, como 'modelo' de articulación con el Estado español y portugués, constituido pacientemente durante tres siglos, estallará en pedazos, y la Iglesia se internará en un largo camino que todavía transita en muchos casos con poca conciencia histórica. Muerte de la cristiandad, nacimiento de la Iglesia". En efecto, la muerte del 'modelo' de cristiandad americana significará el nacimiento de una Iglesia que deberá todavía sufrir muchos reveses antes de poder vislumbrar otro modelo, el de 'Iglesia popular', 'Iglesia de los pobres' " (p. 716).

Este libro, tan lleno de citas, no es sino un panfleto erudito, radicalmente viciado y tendencioso. Dussel pareciera desconocer lo que Vicente Sierra llamara "el sentido misional de la conquista de América", pareciera ignorar aquello que nos reseña la historia —quizás eunuca para Dussel— referente a las Filipinas: cuando

algunos ministros le aconsejaron a Felipe II el abandono de la isla porque resultaba improductiva, él les respondió que si en ella se podía tener una capilla donde fuera factible celebrar la Santa Misa, ello sólo justificaría la permanencia de España. La posición del A. es ampliamente deudora del marxismo al querer analizar el devenir histórico a la luz de lo económico-social, siendo lo religioso casi un colofón o apéndice. Su concepto de la Cristiandad, tan ridículo como falso, y su rechazo de la misma no es sino una excusa para propiciar la aparición o consolidación de esa "Iglesia popular" que el Papa estigmatizó hace poco en la homilía que pronunciara durante su dolorosa Misa de Managua. Allí dijo: "Una Iglesia dividida, en efecto, como ya decía en mi carta a vuestros obispos, no podrá cumplir su misión 'de sacramento, es decir, señal e instrumento de unidad en el país'. Por ello alertaba allí 'lo absurdo y peligroso que es imaginarse como al lado —por no decir contra— de la Iglesia construida en torno al obispo, otra Iglesia concebida sólo como 'carismática' y no institucional, 'nueva' y no tradicional, alternativa y, como se preconiza últimamente, una 'Iglesia popular' " (L'Oss. Rom. 13/3/1983, p. 14).

La concepción que Dussel tiene de la historia es clasista y dialéctica. Estamos lejos de lo que podría llamarse una "teología de la historia", que tampoco es eunuca, sino que toma el partido de Dios y de su visión providencial de la historia y del mundo.

No nos resulta extraño que el CE-LAM, en un documento expreso, haya querido desentenderse de toda responsabilidad en relación con el CEHILA (Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América latina). En sus "palabras preliminares" el A. teje brevemente la historia del CEHILA y destaca su carácter autónomo, académicamente libre, pero nada dice de aquel documento. Comprendemos asimismo con cuánta justicia la Junta de Historia Eclesiástica Argentina, presidida en 1973 por el historiador Guillermo Gallardo, se negó a colaborar en esta empresa, "por ha-

llarse en fundamental desacuerdo con el criterio que la inspira, al que considera anticientífico y que podría interpretarse como concebido con criterio sectario" (este documento salió publicado en MIKAEL 2, 1973, pp. 128-132). Y nos preguntamos: ¿quién costeará esta obra monumental que tanto puede servir para el ablande de toda resistencia frente a los verdaderos enemigos de Cristo, algunos de ellos infiltrados en la Iglesia?

P. ALFREDO SAENZ

PADRES APOSTOLICOS, Textos de Espiritualidad, Lumen, Buenos Aires, 1983, 192 pgs.

Bajo la denominación de "Padres Apostólicos" se incluye el grupo de escritores cristianos pertenecientes a la segunda mitad del s. I y primera mitad del s. II. Estos Padres se llaman así por ser el eslabón inmediato de la áurea cadena que a través de los Apóstoles entronca directamente con Nuestro Señor Jesucristo. Si bien no se caracterizan por haber hecho una especulación teológica, sin embargo han dejado un abundante testimonio de coherencia de vida. De ahí su perenne atracción espiritual para aquellos que buscan reflexionar sobre las verdades reveladas. La piedad cristiana de todos los tiempos ha hallado en ellos un alimento sano y sólido, un cristianismo evangélico y apostólico, sencillo y fuerte, nutrido en la Eucaristía y el Evangelio. Ellos transmiten como por contagio a los cristianos de todos los siglos el vigor de la ascética, la paciencia del martirio cotidiano, la caridad ardiente y la experiencia madura para seguir con todas las energías espirituales el camino que conduce hacia la eternidad.

La presente edición nos ofrece una selección de textos que pueden servir —aún hoy— para puntos de meditación. Tal es, por otra parte, el deseo expresado por el último Concilio: "Explíquese la contribución de los Padres de la Iglesia de Oriente

y de Occidente a la transmisión fiel y al desarrollo de cada una de las verdades de la Revelación..." (Opt. Tot., 16). Recorramos brevemente las obras y autores que acá se incluyen.

La **Didajé**, o Doctrina de los Apóstoles, es la obra cristiana más antigua, después del Nuevo Testamento, que ha llegado hasta nosotros. Su autor, que es desconocido, nos habla sobre todo de los sacramentos, acerca de los cuales da instrucciones morales y disciplinarias, terminando con una exhortación a la espera de la "segunda venida del Señor". Su lectura nos muestra cómo la Eucaristía era el centro vital de las primeras comunidades cristianas. Doctrina sencilla, pero muy profunda.

Las **Cartas de S. Clemente Romano** contienen exhortaciones a la práctica de las virtudes cristianas. Allí se enseña la necesidad de la jerarquía eclesiástica y cómo cada fiel debe aceptar dócilmente el magisterio auténtico de los obispos y sacerdotes cuya autoridad proviene de Dios. Su teología está inspirada en S. Pablo. El autor dedica mucho espacio al tema de la oración, considerada especialmente como medio de obtener la misericordia divina. Estas cartas, que provienen del período inmediato a la Ascensión del Señor, son preciosas fuentes de teología y espiritualidad.

La **Epístola de S. Bernabé** es una obra perteneciente a un autor anónimo, que la antigüedad atribuyó a S. Bernabé. Su autor considera todo el Antiguo Testamento no sólo como el relato de una historia sino también como una gran página simbólica que va dibujando la imagen de Jesús. En la primera parte afirma que el ritualismo mosaico fue abolido por Cristo, mientras que en la segunda exhorta a los cristianos a ofrecer al Señor un corazón arrepentido y sincero. Asimismo prueba la divinidad de Jesucristo y la eficacia de los sacramentos.

En las **Cartas de S. Ignacio de Antioquía** encontramos ya el esbozo de la teología de la organización jerárquica de la Iglesia, con sus diversos estados: obispos, sacerdotes y diáconos. S. Ignacio es el doctor de la

unidad: unidad de Dios, unidad de Cristo, unidad de la Iglesia, unidad en la fe y en la caridad. Por su personalidad vigorosa y extraordinaria, por su abrasado amor a Cristo, a quien amó hasta el martirio, llegó a afirmar que él mismo azuzaría a las fieras del circo, al que lo habían condenado, para que con sus dientes lo molieran y así pudiera llegar a ser trigo de Cristo.

S. Policarpo de Esmirna escribió una carta dirigida a los Filipenses. En ella alienta a los cristianos —laicos, vírgenes y sacerdotes— a la constancia, a la fe verdadera, a la práctica de la castidad.

De **Papías**, discípulo de S. Juan Evangelista y compañero de S. Policarpo, no se ha conservado más que unos fragmentos de sus escritos; en ellos alude, entre otras cosas, a la composición de los evangelios de S. Mateo y de S. Marcos.

Hermas es autor del libro "El Pastor", obra de carácter práctico; comprende cinco Visiones, doce Mandamientos y diez Semejanzas. Las Visiones se refieren a la Iglesia, a la que presenta bajo el símbolo de una torre edificada sobre las aguas del bautismo. Los Mandamientos son un compendio de la moral cristiana. Las Semejanzas son imágenes que permiten aclarar el contenido de las Visiones y de los Mandamientos.

Los que confeccionaron la presente selección incluyen acá algunos autores que propiamente no pertenecen a la época de los Padres Apostólicos.

S. Justino pertenece al grupo de los Padres llamados "Apologistas" (defensores de la fe). Escribió varias obras, revelando un pensamiento sumamente original. Tras describir su conversión del paganismo al cristianismo, señala cómo en la filosofía pagana se esconden los gérmenes de la verdad cristiana.

Minucio Félix pertenece también al grupo de los Padres Apologistas. Su principal obra es "Octavius". Se trata de un diálogo entre un pagano, que presenta las dificultades del paganismo, y Octavio, que las va resolviendo.

No es un tratado teológico sino una obra más bien filosófico-literaria, con continuas alusiones a los grandes temas del cristianismo.

El **Discurso a Diogneto** es la apología de un cristiano enviado a un pagano de nombre Diogneto. En él se refuta al paganismo y al judaísmo, explicándose por qué el cristianismo apareció tan tardíamente en la historia.

Los textos de esta edición han sido escogidos según su relación con el ejercicio de las virtudes cristianas, teniendo especialmente en cuenta, como lectores potenciales, a seminaristas, religiosos y laicos deseosos de acercarse siempre más a las genuinas fuentes de la espiritualidad.

CARLOS ROBERTO GIMENO

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 3er. Año de Teología

SAN LEON MAGNO, Homilías sobre la Navidad, Lumen, Buenos Aires, 1983, 108 pgs.

"Con toda razón llámanse Padres de la Iglesia —señala Juan Pablo II— aquellos santos que, con la fuerza de la fe, con la profundidad y riqueza de sus enseñanzas, la engendraron y formaron en el transcurso de los primeros siglos". Son los Padres fuentes y canales por donde la divina Revelación quiso conservarse y transmitirse a la Iglesia de todos los siglos. Después de la venida de Nuestro Señor Jesucristo y del envío del Espíritu Santo, cierta luz ha quedado conservada en las arcas de la Iglesia. Son los Padres justamente los encargados de refractarla y de esa manera siguen construyendo la Iglesia sobre la Piedra Fundamental (Nuestro Señor) y los Cimientos puestos por Cristo (los Apóstoles). Al estar más cerca de la Fuente original que nosotros, recibieron mayor abundancia, haciéndose así capaces de señalar derroteros para la vida espiritual, la exégesis de la Sagrada Escritura y la investigación teológica.

El presente libro posibilita un saludable retorno a dichos manantiales donde encontramos fresca la doctrina de Nuestro Señor. Porque si pensamos cuántos buscan hoy en el yoga, en la meditación trascendental y en el orientalismo en general, un poco de paz para su espíritu llamado a la contemplación de Dios y por eso mismo incapaz de saciarse con lo temporal, nos daremos cuenta de lo necesitado que estamos de ir a Dios y a sus testigos predilectos.

San León es uno de ellos, y por cierto no de los menores. Su vida transcurrió en una época de crisis social muy semejante a la nuestra. También en aquel tiempo el frenesí, la degeneración sexual, la ausencia de dirigentes políticos, la inestabilidad social por la amenaza de los bárbaros hacía que el pueblo romano experimentase una apremiante necesidad de paz espiritual. San León, tan justamente apodado "Magno", supo presentar a esa generación atribulada el inefable misterio de la Encarnación del Verbo, le enseñó a mirar y amar el Niño con su Madre, le propuso la maravilla de un Dios trascendente y terrible que por amor a la humanidad perdida se hizo hombre perfecto sin dejar de ser el Verbo del Padre en la comunión del Espíritu Santo.

¿No necesitaremos acaso de la oratoria inflamada y precisa de este Santo Padre del siglo V? Nosotros también sufrimos, como en aquel siglo, si no más, una ola de degeneración sexual, también nosotros lamentamos la ausencia en el campo político de verdaderos gestores del bien común, late también en "el subconsciente de nuestra sociedad" un difuso temor a los bárbaros que hoy destruyen brotes de vida con la hoz y machacan ideas de aparente justicia con el martillo. De ahí que necesitamos tanto de aquellos manantiales frescos de vida espiritual, de aquella visión sobrenatural de la vida, de aquella mística sólida y perenne que no depende de la fluctuación de los sentimientos, si bien no los desdeña como medios de incentivar el amor de Dios.

Volvamos pues a las fuentes si

queremos un cristianismo joven y luchador, que sazone y fermente la sociedad. Las fuentes son los clásicos: "No hay tiempo, lea los clásicos", aconsejaba el P. Castellani a un sacerdote que le consultaba sobre lo que le convenía leer.

DANIEL GIAQUINTA

Diácono de la Arquidiócesis de Mendoza, 4º Año de Teología

SAN ALBERTO MAGNO, Obras selectas, Lumen, Buenos Aires, 1982, 141 pgs.

El presente libro incluye parte de la extensa obra teológica y espiritual de este Santo Doctor.

S. Alberto es un hombre enciclopédico. Su propósito fue hacer inteligible a los latinos las disciplinas filosóficas y no filosóficas tratadas por Aristóteles. Comenta asimismo el Pseudo-Dionisio y a varios filósofos árabes, cuya doctrina quiso poner en manos de los filósofos escolásticos. Sin embargo fue considerado en su tiempo como un autor original y profundo, y no como un mero comentarista.

Su obra tiene toda la grandeza que corresponde a un eminente precursor. La misión de S. Alberto fue quizás la de haber acumulado los materiales que, en manos de Santo Tomás, el mejor de sus discípulos, genial arquitecto de la cultura, habrían de servir como piedras labradas para la construcción de esa gran catedral del espíritu que es la "Summa Theologica".

El tomo recapitulatorio que estamos comentando contiene en su primera parte los Comentarios a los Salmos 9, 24, 7, 83, 95 y 116. Estos Comentarios habrían sido redactados en Colonia, hacia 1270. Se presentan en forma de notas, con frecuencia apenas explicadas, de temas o puntos de meditación. Después de los Salmos se incluyen extractos de sus Comentarios a los Evangelios de S. Mateo,

S. Lucas y S. Juan; y, como última obra de la primera parte, trozos selectos de sus Comentarios al Apocalipsis de S. Juan. "Estos comentarios —se nos dice en la introducción— son explicaciones literales, a continuación de las cuales introduce consideraciones morales y espirituales... Parece que las páginas literarias más perfectas fueron sus Comentarios de San Mateo y San Lucas; serían fruto de su madurez".

En la segunda parte del libro encontramos extractos de sus Comentarios a diversas obras de Dionisio el Areopagita, como "La Jerarquía Celestial" y "Teología mística". Dionisio fue un monje desconocido de fines del siglo V, a quien se le dio el nombre de Areopagita por confundírselo con el Dionisio del Areópago ateniense, al que se alude en los Hechos de los Apóstoles. Este hombre realmente extraordinario ha dejado una obra extensa que iluminó la espiritualidad de muchísimos siglos. S. Alberto, como todos los grandes Doctores de su época, se vio atraído e influenciado por su obra. Y emprendió una labor sumamente meritoria al comentar las obras del monje griego. La profundidad de estas páginas se verifica desde el primer renglón hasta el último, mechadas con citas de la Sagrada Escritura, de la que se revela un gran frecuentador, y que impregna el contenido de todas sus reflexiones.

Se incluyen asimismo en la presente edición varias "distinciones" de su "Libro del Sacramento de la Eucaristía" así como "cuestiones" selectas de su "Marial", sobre el texto evangélico: "El ángel Gabriel fue enviado...", en donde expone la grandeza de Nuestra Señora, de la que hemos recibido al autor de la gracia, en contraposición con Eva, la primera mujer pecadora, de quien heredamos el pecado.

En fin, un libro profundo, espiritual y de gran provecho para todo el que quiera acceder a él.

ERVINO GASSMANN

Seminarista de la Arquidiócesis de Paraná, 1er. Año de Teología

ROSANNA GUARNIERI, Santa Catalina de Siena, Claretiana, Buenos Aires, 1983, 125 pgs.

—"Pero ¿será posible que no llegues a entender? Por algo siempre lo dije: éstas no son cosas para mujeres. En la iglesia o en la cocina: ahí está la misión de ustedes" (p. 32).

Catalina es iletrada. Su hermano se lo acaba de echar en cara. Pero, sin saberlo, le está indicando la vocación extraordinaria de la sencilla muchachita sienesa: en la Iglesia, sí, pero no como él pensaba. "Yo siempre estaré contigo, y pondré en tu boca una sabiduría a la que nadie podrá resistirse. Te llevaré ante los Pontífices, ante los jefes de la Iglesia y del pueblo cristiano, a fin de que, por medio de los débiles, sea humillada la soberbia de los fuertes", le dijo Nuestro Señor (p. 43). Esa será la vida toda de Catalina de Siena. Y esta biografía, breve, brevísima, la muestra así, entera, polifacética, con un vocabulario directo, actual, simple, en diálogos vivos.

Tal es, a nuestro juicio, el mayor valor de la presente obra: el presentar en rápidos y sabrosos patacazos toda la vida de la Santa. Mediante descripciones vivaces, vemos resplandecer en ella su paciencia heroica (cf. p. 49), su tenacidad sin límites: "Todos quedan maravillados de esta extraordinaria fuerza interior, de esta resistencia moral... Catalina sabe que deberá transformarse en bisturí y en fuego para sacudir lo que en torno de ella se está cayendo a pedrazos" (pp. 56-57); su prodigiosa actividad caritativa en la peste y en otras muchas ocasiones en que se desempeña como enfermera —lo que le valió, dicho sea de paso, ser nombrada por Pío XII Patrona secundaria de las enfermeras italianas—; su trato familiar, humilde y audaz, con el Vicario de Cristo (cf. pp. 72 y 55); las envidias femeninas de las que era objeto por su celebridad (cf. p. 86), etc.

La figura de Santa Catalina es presentada con exactitud y sencillez, sin

hojarasca de ninguna clase. Discrepamos, sin embargo, con una hipótesis un tanto aventurada del A., cual es el considerar el "Diálogo" como un "artificio literario de conversaciones entre el alma y el Señor" (p. 125).

Ello nada resta al valor de este pequeño librito, que nos presenta atractiva y casi contemporánea, a la "dulce, exquisitamente femenina, indómita Catalina..." (p. 38).

P. GUILLERMO A. SPIRITO

JUAN ANTONIO PRESAS, *Anales de Nuestra Señora de Luján*, Morón, 1983, 324 pgs.

Luján es el corazón espiritual de la Patria. Allí desde hace tres siglos y medio nuestra Madre celestial reina en su advocación de la Pura y Limpia Concepción, humilde imagen de barro que vino de Brasil con destino a Santiago del Estero. El P. Presas, autor de numerosos y valiosos libros sobre las advocaciones de Luján y Sumampa, ofrece en la obra que comentamos una verdadera joya en homenaje de Nuestra Señora. En la misma se recorre el lapso transcurrido desde el milagro —1630— hasta nuestros días, haciendo mención de los hechos más importantes de cada año e indicando la referencia bibliográfica donde el lector podrá ampliar los detalles que le interesen, aspecto éste de suma importancia por cuanto el trabajo, desarrollado con gran seriedad, proporciona un vasto caudal de datos y los medios más adecuados para conocerlos mejor.

Pero la obra además tiene otras facetas no menos dignas de mención. Dice el A. en el prólogo, parafraseando a S. Bernardo en sus Homilias sobre la Virgen Madre, que "...nos impelió la devoción a tomar la pluma". Pues bien, este libro, nacido de la devoción, conduce a ella, y su lectura deja trasuntar el amor de la Santísima Virgen a esta tierra, amor inmenso manifestado a través de las gracias que

derrama con tanta abundancia desde su pequeña imagen de Luján.

Vemos también cómo la Madre va acompañando la gestación y nacimiento de esta Patria que, pese a sus infidelidades, la ama particularmente. En su sencillez, el milagro de Luján cala hondo, llegando así Dios al corazón del hombre sin ruidos estridentes con la sonrisa de su Madre gaucha. Es también conmovedor asistir al largo desfile de personajes y hechos que desde ese entonces se suceden a la vera de la Virgen. Ante todo el santo negro Manuel, fiel esclavo de Nuestra Señora, de quien Ella se valió para realizar sus primeros milagros, ya que el negro "con el sebo de las velas que ardían en presencia de la Santa Imagen de María Santísima obraba prodigiosas curaciones en varios enfermos que de partes diferentes concurrían a la capilla" (año 1648, p. 22). También Ana de Matos, piadosa mujer a cuyas tierras fue trasladada la imagen, en 1677, las que posteriormente donadas a la Santísima Virgen, son las que actualmente ocupa la ciudad de Luján. Asimismo el P. José María Salvaire, gran propagador del culto a la Virgen que fue quien edificó la actual basílica. Nombrar los muchos e importantes personajes, santos sacerdotes y próceres patrios, así como los numerosos hechos de relevancia que suceden junto a la Virgen lujanense, escapa a las pretensiones de estas líneas, y es por ello que se hace aconsejable la lectura de la presente obra que tanto nos dice de nuestra historia.

A modo de ejemplo aludamos a algunas crónicas antiguas, que incluye el A., y que muestran la fe criolla, sencilla a la vez que sólida, fruto de la semilla profundamente católica y mariana que nos trajo España. Entre las múltiples rogativas que se elevan a Nuestra Señora, en todas las necesidades, tanto públicas como privadas, vaya como muestra la que le dirige el Cabildo de Luján, el 16 de febrero de 1773: "que respecto de padecer la inopia presente de seca y langosta, era muy conveniente el solicitar el remedio de ella por medio de un novenario de Misas, que se mande seguir

por el Cura Párroco de esta Villa a Nuestra Señora Patrona y Titular, descubriendo el velo y con rogativa... y para que llegue noticia a todos los vecinos y concurren a la misa del novenario todos los días, dijeron Sus Mercedes se pusiesen dos o tres edictos en las esquinas públicas; mandó asimismo **que todos los pulperos cierran sus pulperías y concurren a orar, pues es de beneficio público**" (cit. en p. 111).

Hay otro texto que no quisiéramos omitir, y en que se muestra cómo la Villa celebraba a su Señora: "Por cuanto el día 8 de este presente mes celebra Nuestra Madre la Santa Iglesia la Purísima Concepción de Nuestra Madre y Señora la Virgen Santísima... y como es debido celebrar con todos los obsequios posibles a tan gran Patrona, que no tan sólo es de esta Villa, sino también de todos los dominios del Rey nuestro Señor (que Dios guarde), debía de mandar y mando que las noches 7, 8 y 9 al toque de las Avemarías todos los vecinos iluminen sus casas y prohibido llevar armas de fuego bajo pena de 200 azotes y cinco años a las islas Malvinas" (bando del Alcalde Pedro D. Yoquez del 3/12/1774, cit. en p. 111).

Libro éste lleno de encanto, que nos revela los orígenes y las esencias más puras de nuestra Patria y cuya lectura recomendamos calurosamente. Hoy, cuando se pretende encontrar la "identidad" de la Argentina al margen de la Fe católica, renegando de nuestros antepasados, la Virgen de Luján se alza como un faro de salvación. Así como ayer fue defensa frente a los malones de salvajes que assolaban las Pampas, hoy será nuestro baluarte frente a los modernos "malones": liberalismo, comunismo, modernismo redivivo, etc.

La lectura de esta obra suscitará un mayor conocimiento de la Santísima Virgen y un más intenso amor hacia Ella, especialmente a través de esta advocación mariana que es en definitiva nuestra más sólida esperanza de un futuro mejor para nuestra Patria.

HERNAN GONZALEZ CAZON
Seminarista de la Diócesis de
Añatuya, 2º Año de Teología

UN MONJE DE LA IGLESIA ORTODOXA, *La invocación del Nombre de Jesús*, Claretiana, Buenos Aires, 1982, 62 pgs.

"El Nombre de Jesús ocupaba un lugar preeminente en el mensaje y la acción de los apóstoles. Ellos predicaban el Nombre de Jesús; curaban enfermos en su nombre; decían a Dios: 'concede a tus siervos que realicen curaciones, señales y prodigios, por el Nombre de tu santo Siervo Jesús' (Act. 4, 29-30). A través de ellos, 'fue glorificado el nombre del Señor Jesús' (Act. 19, 17)" (p. 52). "Por eso, invocar el Nombre de Jesús es apoderarse de la fuente de salvación. Es sintonizar con el ritmo cósmico fundamental, puesto que 'en Nombre de Jesús toda rodilla se doblará en el cielo, en la tierra y en el abismo' (Fil. 2, 10)" (prólogo).

La invocación del Nombre de Jesús es un método de oración conocido en nuestro medio, sobre todo gracias a la edición de los "Relatos de un peregrino ruso" (Ed. Patria Grande, 1978). Si bien es indudable que está incomparablemente más difundido entre los cristianos de Oriente, sin embargo también en Occidente se ha desarrollado la devoción al Nombre de Jesús, sobre todo a partir de San Bernardo (s. XII) y San Bernardino de Siena (s. XIV).

El librito que nos ocupa intenta ser puramente práctico. "Ha sido escrito con la esperanza de brindar alguna ayuda a los cristianos que en el mundo —o quizás incluso en el claustro— deseen seguir 'el camino del Nombre'" (p. 11).

Los cristianos orientales han hecho siempre mucho caso de aquello que decía el Apóstol: "Orad sin cesar" (1 Tes. 5, 17). Para lograr algo aparentemente tan difícil, ya los Santos Padres del desierto recurrieron a las oraciones jaculatorias, tan elogiadas por San Agustín y sobre todo por Santo Tomás (cf. II-II, 83, 14). En este sentido la repetición de una misma pa-

labra o frase puede ser de gran utilidad, como el Nombre de Dios, el de Jesús, el de la Santísima Virgen. San Macario el Viejo, por ejemplo, repetía: "Señor, ten piedad de mí como sabéis y como queréis: Domine, sicut scis et vis, miserere mei". El A. prefiere la invocación del Nombre de Jesús. Esta puede ser un acto transitorio, un método usado de continuo aunque junto con otras formas de oración, o "el" método en torno al que se construye la vida espiritual (cf. p. 21). Reconoce el A. que para esto último hace falta "un llamado muy especial" (id.).

Por otra parte, previene admirablemente contra los peligros de la ilusión: "La emoción religiosa se convierte fácilmente en disfraz de un género peligroso de avaricia y sensualidad" (p. 19); "No consideramos la invocación del Nombre de Jesús como una 'Vía mística' capaz de dispensarnos de las purificaciones ascéticas. No hay atajos en la vida espiritual" (p. 23). Por el contrario el Nombre sólo es "el símbolo y el portador de la persona de Cristo. De otra forma, la invocación del Nombre sería mera idolatría verbal" (p. 27). Pero una vez hechas tales aclaraciones, el A. destaca la conveniencia de dicha invocación. Es una forma precisa, concreta y potente de resistir las tentaciones (cf. p. 30) y de aplicarnos al misterio de la encarnación (cf. p. 33).

¿Qué conclusión podemos sacar nosotros, cristianos occidentales? Ante todo, la necesidad de restaurar la práctica de las jaculatorias. "Quienes practican este ejercicio —dice Fray Luis de Granada— tienen ya la mitad de camino andado cuando van a la oración y se recogen con facilidad". Sin embargo no vemos la necesidad de buscar en el "rosario griego" o en el "rosario ruso" (o en el "rosario musulmán", como propone Carreto!) algo que fácilmente podemos encontrar, y con mayor riqueza, en el Rosario de Nuestra Señora. En él se encuentra resumido y condensado todo lo necesario para una oración perfecta: la meditación, la contemplación, la repetición de las mismas fórmulas. ¡Son

siete siglos de experiencia en una multitud de santos! Además de unir, en una misma litánica repetición, el Nombre de la Bendita entre todas las mujeres al del Bendito Fruto de su vientre, Jesús.

Pero, como siempre, las peras del huerto del vecino son más apetitosas que las del jardín propio...

P. GUILLERMO A. SPIRITO

RAFAEL GOMEZ PEREZ, *El desafío cultural*, La Editorial Católica (B.A.C.), Madrid, 1983, 169 pgs.

El tema, apasionante. El autor, inteligente. La lectura, obligada.

En el primer capítulo responde a la pregunta sobre la esencia de la cultura, la relación entre comportamientos o ideas, la transmisión de las ideas al pueblo.

En el segundo, trata sobre el concepto de hombre ya que "lo que en definitiva se entiende por cultura depende de lo que se entiende por **hombre**" (p. 5), incursionando acerca del abandono de la metafísica del ser y de las distintas concepciones del mundo.

Como las concepciones del hombre deben insertarse en la historia para llegar a ser cultura, el A. estudia luego los "ambientes" en que la idea entra en la historia convirtiéndose en cultura. Los llama **puntos de inserción**, como por ejemplo la familia, la escuela, los medios de comunicación social y el arte.

En el tercer capítulo discurre sobre el mundo de la **familia**, como institución dinámica, su defensa, elementos para un diagnóstico, su relación con la cultura, y termina, a modo de resumen, destacando "...la necesidad de una actuación capilar, personal, a contracorriente muchas veces de comportamientos extendidos... la necesidad de una mayor riqueza cultural intra-fa-

miliar, sin plegarse a la masificación de la ignorancia, tal como es propuesta con mucha frecuencia por los medios de comunicación social... la convicción de que nada está definido de antemano en los procesos sociales. El mundo de la familia no ha sido nunca unívoco, ni lo es ahora... la certeza de que un trabajo continuo y esforzado a favor de la familia en la que el amor significa generosidad y entrega es, por lo menos, una novedad. Pero es más: significa la creación de un ambiente en el que el hombre es realmente tratado como hombre" (p. 57).

Versa el cuarto capítulo sobre el mundo de la **educación**. Desarrolla el tema estudiando el fundamento de los derechos humanos, la perspectiva antropológica de la educación, el fortalecimiento histórico de la libertad, las convicciones y derechos civiles, la concepción gramsciana de escuela y el pluralismo escolar.

En el quinto capítulo se ocupa de la cultura en los "**mass-media**", preguntándose por la existencia —o no— de una cultura de masas, analizando el caso televisivo, la información y la manipulación.

En el sexto capítulo trata del arte, cultura y sensibilidad, dividido en distintos ítems: la liberación del contenido, la norma de la anti-norma, la búsqueda de la norma, el folklore.

Luego de tratar del qué y del dónde de la cultura, se pregunta por el quién, por la causa eficiente: **los intelectuales**. A esta temática dedica todo el capítulo séptimo, el más extenso del libro (46 pgs.), dividido en cuatro puntos: 1. Los intelectuales como clase, como grupo disperso, su futuro; 2. El intelectual positivista; 3. El intelectual gramsciano, estrategia para una lucha cultural (quisiera hacer aquí mención del siguiente pensamiento de Gramsci, citado en la p. 135: "No cansarse jamás de repetir los argumentos propios, variando sólo la forma literaria de los mismos; trabajar sin cesar para elevar intelectualmente estratos populares cada vez más amplios, es decir, para dar personalidad al amor-

fo elemento de masas..."), balance de esta corriente; 4. El intelectual radical, o sea, "el liberalismo radicalizado", antecedentes históricos, características, cultura y radicalismo.

Si todo el libro se lee con auténtico placer y provecho, más interesante resulta aún, si cabe, su conclusión: "Los nervios de un desafío cultural", dividida en cuatro partes: 1. El hombre desarticulado, donde trata sobre "el pasotismo", o lo que Juan Pablo II llamara, en uno de sus discursos pronunciados en Madrid, "un resignado pasivismo acritico", muy cercano a nuestro desgraciado "no te metás"; señala el A. que entre personas de este estilo parece difícil reclutar "entusiastas constantes para una causa difícil" (p. 158); 2. Tres utopías (o "proyectos de sociedad"); 3. La discontinuidad de lo real; y 4. Balance: la acción diaria.

De entre las muchas ideas válidas del A., para animar a la lectura del libro, seleccionaría dos. La principal que tiene la apertura —o no— a la trascendencia en las concepciones del hombre y de la cultura, ya que ella constituye su mismidad e identidad esencial; y el hecho de que, a pesar de todas las apariencias en contrario, somos capaces de transformar la historia y la cultura: "lo que uno ama no será destruido (ni siquiera por la persecución violenta) cuando cada día se pone una acción a su favor" (p. 165).

P. CARLOS M. BUELA

JORGE MARIA RAMALLO, *Los grupos políticos en la Revolución de Mayo*, 3ª ed., Ed. Macchi, Buenos Aires, 1983, 114 pgs.

No sólo el amante de la historia, sino aquel que posea un mínimo de afecto por la Patria, gustará el estudio que el A. hace de esta etapa empolvada de nuestra historia verdadera, donde se propone la detección de los diversos grupos políticos que

actuaron en la Revolución de Mayo: "Durante mucho tiempo —señala— se sostuvo la existencia de un solo grupo revolucionario, constituido por la denominada 'Sociedad de los Siete'. Así se enseñaba en la escuela primaria y como ha ocurrido con muchos otros hechos de nuestra historia, se convirtió en un mito celosamente defendido por el **normalismo**" (p. 1). Y en nota a pie de página explica lo que es el normalismo: "Movimiento de ideas surgido de las Escuelas Normales a partir de 1870, mezcla de liberalismo, positivismo y laicismo. El normalismo ha sido, entre nosotros, el principal sostenedor de la denominada 'historia oficial'; es decir, de la versión liberal de nuestra historia enseñada en los establecimientos educativos sin discusión, por lo menos hasta 1930".

Con pedagógico estilo (no en vano el A. es autor de dos textos para Secundarios, profesor en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Bs. As. y de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Católica Argentina, y ex-catedrático de otras Facultades) descubre, mediante pinceladas sencillas y exactas, los personajes de Mayo, su actuación y sus presuntas intenciones. La Semana de Mayo empieza a ser algo real, entretijada por las pasiones y las heroicas acciones de los padres de la Argentina autónoma.

Todos debemos reconocer la imagen oscura y retrógrada que nos quedó de la figura de Don Cornelio Saavedra después de concluir los Grados de la Primaria o los Años del Secundario. En el libro de Ramallo, sintéticamente, pero con la fuerza intrínseca de la verdad, descubrimos la grandeza de la figura más importante de 1810, así como de su grupo, los patriotas saavedristas. Rompiendo los esquemas liberales de la enseñanza laica y positivista, aparece un heroico, prudente y cristiano Comandante de Patricios que debe enfrentar políticamente tanto al españolismo recalcitrante, como al liberalismo jacobino de Moreno, así como emplear las armas para detener a los republicanos de Alzaga. Pero

siempre evita el "terror" como medio de implantar las ideas, según él mismo lo afirma en carta a Viamonte: "En cuanto al gobierno, sólo un ignorante, desagradecido, infame satélite de las maldades de otro, puede decir que la Junta de Buenos Aires tiempo ha que no trata de la felicidad general. ¿Consiste ésta en adoptar la más grosera e impolítica democracia? ¿Consiste en que los hombres hagan impunemente lo que su capricho o ambición les sugieren? ¿Consiste en atropellar a todo europeo, apoderarse de sus bienes, matarlo, acabarlo y exterminarlo? ¿Consiste en llevar adelante el sistema de terror que principió a asomar? ¿Consiste en la libertad de religión, y en decir con toda franqueza (como uno de su mayor respeto y confianza) me... en Dios y hago lo que quiero? Si en esto consiste no tratar de la felicidad general, desde luego confieso que ni la actual Junta provisoria, ni su presidente, tratan de ella; y lo que más añadido que tampoco tratarán mientras dure el mando..." (cit. p. 88).

Como se deja ver por un simple ejemplo de lo que hay en su interior, el libro no tiene desperdicio. Al alcance de todo espíritu que busque la verdad, sin tesis gratuitas, y apoyado en buenos investigadores.

Hoy quizás más que nunca debemos aconsejar este tipo de lecturas, por su tema y por su contenido, ya que, en palabras del recordado P. Guillermo Furlong S. J., el mal de la Patria vino con "la desargentización de la Argentina" actuada por la Generación del 80 contra los ideales de Mayo. Y la solución que dicho Padre planteaba, en un discurso que pronunciara al cumplirse los 100 años de la Revolución de Mayo, era justamente volver a los idearios de aquellos clarividentes patriotas. Verdaderos "padres de la patria", porque supieron ser "hijos de España", su madre patria; si bien entendieron que no pocas hojas de ese tronco tradicional estaban ya caducas, sin embargo no renegaron de la estirpe que los trajo a la vida, les dio lo que fueron y los preparó para las gestas patrióticas que protagonizaron. El

que reniega de sus nobles tradiciones es un mal hijo; es como el que reniega de sus padres: un bastardo. Así el que reniega de las nobles tradiciones nacionales, el que reniega de la conquista de América, de las reducciones guaraniticas, de Mayo, de los gauchos, de los caudillos... ese tal no es un argentino, es un bastardo.

La meditación de la verdad de Mayo puede servir de examen de conciencia para volver al sendero y reencontrar así una Argentina con vocación de grandeza y catolicidad. Por esto nos parece tan oportuna la lectura del presente libro.

DANIEL F. GIAQUINTA

Diácono de la Arquidiócesis de Mendoza, 4º Año de Teología

JORGE N. FERRO - EDUARDO B. M. ALLEGRI, Ignacio B. Anzoátegui, Ed. Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1983, 192 pgs.

Ediciones Culturales Argentinas, sello editorial que depende de la Secretaría de Cultura de la Nación, acaba de publicar esta preciosa antología de escritos de Ignacio B. Anzoátegui, eximio colaborador de esta Revista en varios de sus números.

"Nació en La Plata el 25 de julio de 1905, el día de la fiesta de Santiago Matamoros; y murió en Buenos Aires, el 2 de abril de 1978. Significativas coincidencias, tratándose de él, para los argentinos de 1982". Así comienzan su comentario los autores de la presente selección.

Tras una presentación sintética pero que dice lo esencial, incluyéndose en ella la nota biográfica de Anzoátegui —su genio y figura— y los elementos de su poética, se reproducen los textos escogidos. Nos parece un acierto el que se haya transcrito —en la presentación— una de sus famosas sentencias como juez, que tanta hilaridad y admiración suscitaban en su

momento; "sin poesía no hay derecho".

Los textos han sido divididos en tres secciones. La primera de ellas contiene algunas de sus **prosas**, de elevado valor literario. Entre ellas nos complace destacar el espléndido texto titulado "Sir George Mackintosh, Mr. Archibald Shackleton y la civilización", pletórico de esa envidiable comicidad que le permitía decir las cosas más profundas en un ambiente de veras hilarante, y que tanto nos recuerda al inefable Chesterton, su pariente espiritual, a quien tan sinceramente admiraba como exponente de un catolicismo de sólida doctrina pero nada mojigato, capaz de gozar ante el heroísmo de los santos y ante un buen jarro de espumante cerveza.

La segunda serie contiene sus inolvidables **aforismos**, un género para el que Anzoátegui tuvo verdadera predisposición, y que hace tanto juego con el espíritu chispeante que todos los que lo tratamos le hemos conocido. Vayan algunos de ellos, a guisa de ejemplo: "**Sorgo de Alepo**. Nombre de un mal que ataca al trigo y que cuando yo era niño creía que era un filósofo presocrático. **Felipe V**. El Siglo de las Luces fue un apagón de cien años. **Ortega y Munilla**. ¿Por qué será que a tantos españoles, en cuanto empiezan a sentirse personajes, les acomete el prurito de usar estos apellidos de esquina? **Pelópidas y Epaminondas**. Una firma de la Grecia heroica, cuyo primer término nos trae a la memoria un sinfín de personas conocidas".

La última parte está dedicada al **verso**. Es indudable que éste era el fuerte de Anzoátegui, quizás uno de los mejores poetas argentinos. La selección es, a nuestro juicio, excelente, y deja una idea irrefutable de la excelencia del poeta. Desgraciadamente Anzoátegui no es conocido como se lo merecería. Y pruebas al canto: en este momento, en que estoy escribiendo la presente recensión, entra en mi cuarto un seminarista salteño a quien leo el espléndido "Poema de la fundación de Salta". Al acabar me dijo: "¡Qué maravilla! Nunca había leído na-

da de él". Y si eso pasa en el Seminario de Paraná...

En fin, deseamos vehementemente que las obras de Ignacio B. Anzoáte-

gui sean cada vez más conocidas. Y que alguien se anime a editar sus obras completas.

P. ALFREDO SAENZ

ACLARACION

En el nº 32 de esta Revista salió publicado el artículo "La Santísima Virgen en San Alberto Magno y en Santa Catalina de Siena", que fue puesto bajo la firma de Jorge Viaña de Santa Cruz. A pedido del autor, hacemos público un error involuntario que hemos cometido con respecto a su apellido. El verdadero nombre del autor es: Jorge Viaña Santa Cruz.

Agregamos asimismo que dicho trabajo, con motivo del Año Mariano 1980, fue presentado a concurso convocado por la Liga de Padres y Madres de Familia, y le fue otorgado el premio Santa Clara de Asís (Mención), en el rubro Ensayo, como adhesión al Congreso Mariano de Mendoza.

INDICE GENERAL

(1973 - 1983)*

Con el presente número la revista MIKAEL cumple once años. Ha sido un largo camino que juntos hemos recorrido quienes la confeccionamos, colaboradores, suscriptores y lectores.

Nos complace, para facilitar la ubicación de los distintos artículos y de los libros reseñados, ofrecer un panorama de lo publicado hasta hoy, en el cual se incluye: I) índice temático, II) índice de autores y III) índice bibliográfico.

I. INDICE POR TEMAS

- Los artículos de Mons. Adolfo Tortolo van en sección aparte.
- El número marginal izquierdo corresponde a un orden propio de este índice. Sirve para ubicar los artículos en el índice de autores.
- La referencia marginal derecha indica el número de la Revista y las páginas correspondientes. Ejemplo: 14, 7-16 significa MIKAEL Nº 14, páginas 7 a 16.

LA PALABRA DE MONSEÑOR TORTOLO

1. La búsqueda de Dios	13,	7-16
2. Amor en Dios - Amor de Dios - Amor a Dios ...	7,	6-19
3. El Reino de Dios está dentro de vosotros	8,	5-16
4. Nuestra comunión con el Misterio de la Cruz ...	1,	5-15
5. La oblación de sí mismo, última exigencia espiritual	9,	6-13
6. La vocación a la muerte	18,	9-15
7. La gracia del perdón	16,	3-9
8. Visión teológico-espiritual del sacerdocio	12,	3-14

* Año 1973 (1-2-3), 1974 (4-5-6), 1975 (7-8-9), 1976 (10-11-12), 1977 (13-14-15), 1978 (16-17-18), 1979 (19-20-21), 1980 (22-23-24), 1981 (25-26-27), 1982 (28-29-30), 1983 (31-32-33).

9.	La esperanza sacerdotal	2,	5-15
10.	Revalorización de nuestro sacerdocio	24,	3-11
11.	María y su misión formadora	3,	7-15
12.	Congreso Mariano Nacional	22,	3-6
13.	María Santísima, formadora del hombre sobrenatural	26,	3-12
14.	La vocación personal de María	23,	5-18
15.	Crisis y purificación	10,	7-15
16.	El Corazón de Jesús y el mundo moderno	14,	9-19
17.	El hombre moderno y los Ejercicios Espirituales ..	19,	9-15
18.	Nuestra misión evangelizadora	11,	7-15
19.	La educación católica	20,	3-10
20.	La consagración religiosa y la inserción en la vida de los pueblos	4,	9-22
21.	El pensamiento de Romano Guardini	17,	9-20
22.	Nuestros amigos los Santos	15,	7-17
23.	Tomás de Aquino, el Santo	5,	7-17
24.	Santo Tomás y la contemplación	22,	3-14

TEMAS DE TEOLOGIA

CRISTO

25.	Michele F. SCIACCA	Cristo: Presencia, actualidad y contemporaneidad histórica	1,	16-33
26.	Alfredo SAENZ S. J.	Pasión y Muerte de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín	12,	101-119
27.		El misterio de la Cuaresma en los sermones de San Máximo de Turín	25,	7-44
28.		Los misterios gloriosos de Cristo en los sermones de San Máximo de Turín ..	26,	13-52

29.		La fiesta de la Realeza de Cristo	8,	89-96
30.		El Corazón de Cristo	27,	55-62
31.	Rafael ZAMBRANO	La Crucifixión	10,	103-108
32.	José Gabriel BROCHERO	Las Dos Banderas (plática del Cura Brochero)	14,	111-123
33.	Carlos BUELA	La Divinidad de Cristo	21,	57-80
34.	Alberto CATURELLI	No queremos que Este reine sobre nosotros	8,	75-88
35.	José L. TORRES-PARDO	La Realeza de Cristo en los Ejercicios Ignacianos	8,	37-52
36.	Julio MEINVIELLE	La ciencia humana de Cristo en Rahner	2,	68-90
37.	Luis GLINKA O.F.M.	El Cristo Redentor en el pensamiento teológico eslavo	33,	59-70

MARIA

38.	Sebastián TROMP S. J.	La Realeza de la Madre de Dios	3,	47-64
39.	Card. Antonio CAGGIANO	Grandeza y Misión de María a la luz del Concilio	6,	7-16
40.	J.A. Jorge J. VIAÑA SANTA CRUZ	¿Existe alguna advocación mariana que sea particularmente propicia a los matemáticos?	17,	95-113
41.		La Santísima Virgen en San Alberto Magno y en Santa Catalina de Siena	32,	91-109
42.	Armando BANDERA O. P.	La Virgen María y la Eucaristía	23,	19-33
43.	Alberto GARCIA VIEYRA O. P.	El papel histórico de María ..	23,	45-61
44.		Redención de Cristo y Corrección de María	33,	37-58
45.	J. IBAÑEZ - F. MENDOZA	Los aspectos de María - Nueva Eva en Justino e Ireneo	23,	85-96

46.	Bruno C. JACOVELLA	La Virgen Santísima en la poesía oral argentina . . .	23,	105-112
47.	Guillermo A. SPIRITO	Nuestra Señora, esperanza del Islam	23,	113-122
48.	Toribio M. LUCERO	La Realeza de María	23,	131-136
49.	Héctor MUÑOZ O. P.	María del Adviento y María de la Navidad	15,	73-79
50.		Reflexiones catequísticas sobre el "Akathistos"	25,	97-122
51.	Mons. Pío LAGHI	Juan Pablo II: un Papa mariano	25,	3-6
52.	Ramón SARMIENTO C. M. F.	Glosario mariano	28,	3-39

ANGELES

53.	Alfredo SAENZ S. J.	San Miguel, el Arcángel de Dios	4,	91-122
54.	Mons. Rudolf GRABER	San Gabriel, patrono de la radio	6,	108-113
55.	José M. DE ESTRADA	Para una filosofía de los ángeles	14,	61-78
56.	Cristian CORONADO	Los coros angélicos como vía de perfección espiritual .	32,	21-32

ESPIRITUALIDAD, PASTORAL

57.	Dennis CARDOZO BIRITOS	La esencia de la espiritualidad cristiana	10,	27-45
58.	Alberto GARCIA VIEYRA O. P.	La experiencia mística	14,	99-110
59.	José L. de URRUTIA S. J.	Líneas de espiritualidad en la devoción al Sagrado Corazón	14,	81-98
60.	Pablo SAENZ O.S.B.	Tristeza y alegría del cristiano	4,	33-47
61.	Josef PIEPER	El arte de no desesperar . .	10,	17-26

62.		Sacralidad y "desacralización" .	2,	34-54
63.	Carlos SARAZA	El martirio, supremo testimonio	7,	67-81
64.	Card. Joseph HOFFNER	Los mártires del siglo XX . .	15,	65-71
65.	María E. Lépori de PITHOD	Santa Catalina de Siena . .	22,	103-116
66.	Card. Luis PIE	San Luis, Rey de Francia . .	25,	131-152
67.	CARMELITAS de GUALEGUAYCHU	Santa Teresa de Jesús . . .	29,	121-129
68.	Zulma LAGRANGE	Eucaristía, Vida y Luz	17,	71-80
69.	Leonardo CASTELLANI	Cartas de un demonio a otro .	27,	35-44
70.	Alfredo SAENZ S. J.	La música sagrada y el proceso de desacralización .	9,	29-64
71.		Cómo evangelizar desde la cátedra	29,	13-27
72.	Atilio FORTINI S. J.	La estructura psíquica en el adolescente	24,	69-94
73.	Card. Joseph RATZINGER	Situación actual de la catequesis	32,	3-20

MORAL

74.	Alfredo SAENZ S. J.	La magnanimidad	19,	33-52
75.	Abelardo PITHOD	Sexo y teología	6,	46-54
76.		Neurosis de frustración y vida espiritual	15,	19-27
77.		Naturaleza y funciones de la autoridad	19,	16-20
78.	Juan CASAUBON	Autoridad y libertad	18,	21-38
79.	Héctor J. PADRON	Ética y medicina	20,	103-114
80.	Federico MIHURA SEEGER	Notas psico-sociológicas sobre el rigorismo y el laxismo moral	27,	120-124

81.	Victorino RODRIGUEZ O. P.	Función mediadora de la conciencia	24,	111-124
82.	Marcelino ZALBA S. J.	¿Es inmoral hoy la pena de muerte?	19,	63-78
83.		La Encíclica "Humanae Vitae"	21,	101-108
84.	Card. José SLIPYI	La dignidad de la mujer	19,	53-62
85.	Josef PIEPER	Los "derechos humanos"	21,	91-100
86.	Tomás D. CASARES	Caridad y orden civil	8,	17-36
87.	Alberto GARCIA VIEYRA O. P.	Sobre la humildad	28,	41-51
88.		La soberbia	31,	63-81
89.	Alberto EZCURRA	Reflexiones sobre la Patria	29,	3-11
90.	Guillermo J. YACOBUCCI	Matrimonio y moral conyugal en el pensamiento de San Agustín	32,	51-69
91.	Juan Carlos P. BALLESTEROS	Moral y economía	32,	73-81
92.	Ramiro SAENZ	Adán y nosotros	33,	95-122
93.	Alberto CATURELLI	La metafísica cristiana de la justicia y el orden temporal	33,	141-168

VARIOS

94.	Card. José SLIPYI	Ellos resucitarán	7,	21-27
95.	Héctor AGUER	San Agustín y los salmos	20,	75-90
96.	Alfredo SAENZ S. J.	Modernismo y teología de la liberación	21,	7-50
97.		Vigencia de los Padres de la Iglesia	32,	33-50
98.	Juan VALLET DE GOYTISOLO	Liberación y salvación	6,	91-98
99.	Carlos M. BUELA	La exégesis y el vaciamiento de la Escritura	12,	49-76

100.		La Resurrección ¿mito o realidad?	6,	17-38
101.	Rafael GAMBRA	La actual apoteosis del liberalismo	17,	39-43
102.		La niebla	3,	102-106
103.	Thomas MOLNAR	El cristianismo ateo	2,	91-101
104.	Card. Giuseppe SIRI	La reinterpretación de la Revelación divina	3,	16-21
105.	Enrique DIAZ ARAUJO	Fantaciencia: el retorno de los embaucadores	21,	51-56
106.	Alberto CATURELLI	La secularización y el nuevo monofisismo	4,	23-32
107.		Sí, sí; no, no	27,	45-53
108.		El tradicionalismo místico de Rodolfo Martínez Espinosa	31,	37-58
109.	Benito RAFFO MAGNASCO	La revelación sobrenatural en el estado de justicia original	22,	117-136
110.	Américo A. TONDA	La Enciclopedia y el cristianismo	22,	49-67
111.	Héctor H. HERNANDEZ	Marx y el orden natural	19,	79-88
112.	Dennis F. CARDOZO BIRITOS	Redención y transfiguración en Carlos Marx	26,	53-75
113.	Rubén CALDERON BOUCHET	Voltaire, ideólogo de la burguesía ilustrada	25,	45-56
114.		Notas marginales	27,	79-96
115.	Gilbert K. CHESTERTON	El viento y los árboles	17,	113-118
116.		Sobre Polonia	20,	42-44
117.	Hugo ESTEVA	El espíritu hospitalario	28,	57-76
118.	Carlos I. MASSINI	Acerca del fundamento del principio de subsidiaridad	28,	99-105
119.	Alberto EZCURRA	La moda del ocultismo	30,	7-28
120.	Simón IMPERIALE	Actualidad de la necesidad	31,	33-36

121. Mario J. PETIT
DE MURAT O. P. Velázquez 31, 119-124
122. Miguel FUENTES La música ¿don de Dios o
manipulación del hombre? 32, 111-140

SANTO TOMAS DE AQUINO

123. Marcos R. GONZALEZ O. P. Santo Tomás de Aquino,
desde ayer y para siempre. 5, 18-41
124. Michele F. SCIACCA El principio de finalidad en
Santo Tomás 5, 44-57
125. Carlos A. SACHERI Santo Tomás y el orden social 5, 85-97
126. Mario E. SACCHI La concepción tomista del go-
bierno político y la secula-
rización del Estado moder-
no 5, 101-117
127. Reseña de la Escolástica y
añoranza del tomismo . . 20, 123-150
128. Card. Luigi CIAPPI Reconciliación y renovación
en el pensamiento de San-
to Tomás 5, 60-69
129. Alma N. MARANI Santo Tomás en el Paraíso
dantesco 10, 109-122
130. Juan Carlos P. BALLESTEROS La desigualdad humana se-
gún Santo Tomás 18, 63-73
131. Ivan R. LUNA Abraham en el pensamiento
de Santo Tomás 21, 109-126
132. Los hijos de Abraham según
el pensamiento de Santo
Tomás 32, 83-90
133. Alberto CATURELLI Congreso Tomista Internacio-
nal (1974) 5, 153-162
134. La Argentina y el VIII Con-
greso Tomista Internacional 24, 146-149

TEMAS SOBRE EL SACERDOCIO

FORMACION Y ESPIRITUALIDAD SACERDOTAL

135. Alfredo SAENZ El Seminario de Paraná: un
S. J. estilo de vida 1, 69-81
136. María y el sacerdote 23, 65-84
137. Juan ROIG La formación en el Semina-
GIRONELLA S. J. rio, hoy 4, 73-90
138. Card. John WRIGHT Madurez sacerdotal 2, 16-31
139. Card. Joseph HOFFNER Espiritualidad sacerdotal . . 11, 16-23
140. Mons. Luigi CARLI El sacerdocio ministerial . . 7, 111-118
141. ¿Sacerdocio ministerial y/o
ministerio sacerdotal? . . 29, 63-87
142. Gonzalo VERA-FAJARDO Sacerdotes y laicos 13, 83-99
143. Josef PIEPER La identidad del sacerdote . 6, 55-75
144. Luis ALESSIO La liturgia como programa
de santidad sacerdotal . . 10, 49-58
145. Cándido POZO S.J. Frente a la crisis vocacional,
actitud de esperanza . . 20, 45-53
146. Jorge BENSON El camino al sacerdocio . . 24, 125-145
147. Gastón DEDYN Santa Teresa y la formación
sacerdotal 30, 93-108
148. El celibato y el orden de la
Redención 33, 71-93

PERFILES SACERDOTALES

149. Guillermo GALLARDO Antonio Domingo Fahy . . . 7, 55-66
150. Guillermo FURLONG S. J. Francisco de Paula Castañeda 1, 36-53
151. Alberto CATURELLI Mamerto Esquiú 11, 79-88
152. José Antonio de San Alberto 29, 93-120

153.	Efraín U. BISCHOFF	El Cura Brochero y su mundo	6,	99-107
154.	Mario AMADEO	José Canovai	13,	55-64
155.	Luis SMIRIGLIO	Don Orione	3,	118-131
156.	Felipe A. RUEDA	Recordando a viejos curas de Entre Ríos	10,	80-81
157.	Mons. Vicente F. ZAZPE	Rodolfo Carboni	8,	55-64
158.	Arsenio SEAGE S. D. B.	Roberto J. Tavella	12,	88-99
159.	Angel B. ARMELIN	Luis María Etcheverry Boneo	2,	103-118
160.	Carlos M. BUELA	Julio Meinvielle	9,	85-101
161.	Ramón SARMIENTO C.M.F.	Crescencio Martínez C.M.F.	16,	109-120
162.	Alfredo SAENZ S. J.	Beato Roque González de Santa Cruz S.J.	17,	46-66
163.		San Pablo, arquetipo del apóstol	33,	7-35
164.	Américo A. TONDA	El Obispo Orellana y los curatos rurales	18,	101-119
165.	Avelino I. GOMEZ FERREYRA S. J.	Lindor Ferreyra	19,	89-96
166.	H. TERESITA DEL NIÑO JESUS	Mons. José Américo Orzali	24,	53-68
167.	Alvaro F. EZCURRA	Mons. Marcos Ezcurra . . .	25,	123-130
168.	Juan O. PONFERRADA	Furlong, el Padre Brown de la historia argentina . .	30,	111-120

TEMAS DE FILOSOFIA

169.	Thomas MOLNAR	La filosofía en desorden . .	14,	47-57
170.		Una crítica al materialismo .	9,	115-118
171.		Epistemología y utopía . . .	18,	17-27
172.		El problema del mal	22,	97-102
173.		El nihilismo de Nietzsche . .	25,	83-91

174.		El amor y su deformación moderna	27,	81-89
175.	Rubén CALDERON BOUCHET	El profeta del Leviatán . . .	3,	23-46
176.	Héctor A. LLAMBIAS	Discurso reflexivo sobre la filosofía de Husserl . . .	3,	65-99
177.	Gustavo D. CORBI	Un auténtico maestro y un gran filósofo tomista: Louis Jugnet	15,	81-118
178.		Lenguaje y logomaquia . .	19,	97-110
179.	Rodolfo MARTINEZ ESPINOSA	René Guénon, señal de los tiempos	13,	113-119
180.	Carlos I. MASSINI	Liberación y derecho	10,	59-72
181.	Federico MIHURA SEEBER	Ideología del trabajo	11,	27-38
182.	Leonardo CASTELLANI	El arte y la belleza	21,	127-132
183.	Enrique DIAZ ARAUJO	José Ingenieros, moralista irreligioso	30,	29-52
184.	Héctor AGUER	Del amor y la amistad . . .	25,	69-82
185.	Jesús MUÑOZ S. J.	Los "valores" en la vida humana	31,	3-10
186.	Alberto BUELA	El concepto tradicional y moderno del hombre	31,	125-133

EVOLUCIONISMO

187.	Enrique DIAZ ARAUJO	Evolucionismo y fraude . .	7,	30-53
188.		Más sobre evolucionismo y fraude	9,	129-138
189.		Evolucionismo: cuestiones disputadas	11,	39-55
190.		Evolucionismo cultural . . .	16,	25-55
191.		América, Ameghino, Amalgama	18,	35-50

192.		Darwinismo: origen y decadencia	20,	11-41
193.		Evolucionismo: antología de textos fundamentales . .	27,	63-77
194.		Engels y la herencia de los caracteres adquiridos por los materialistas	24,	29-49
195.	Guillermo GUEYDAN DE ROUSSEL	Evolución de las doctrinas humanas sobre el origen de los pueblos	12,	77-85

TEMAS SOBRE EDUCACION

196.	Mons. Juan R. LAISE	Misión de la Universidad Católica	14,	125-132
197.	Juan Carlos P. BALLESTEROS	El pensamiento nacional de Saúl Taborda	1,	94-104
198.		B. F. Skinner: la educación imposible	24,	12-28
199.		Análisis crítico de la dinámica de grupos	30,	79-92
200.	Patricio H. RANDLE	Universidad con signo positivo	6,	84-90
201.		La significación de las artes liberales en la educación cristiana	33,	123-140
202.	Abelardo PITHOD	¿Educación o liberación? . .	2,	55-65
203.		Experiencia, afectividad y realidad, o del corazón como centro de la persona .	11,	58-78
204.	Enrique DIAZ ARAUJO	Herbert Marcuse, o el profeta de la subversión . .	13,	39-53
205.	Alberto CATURELLI	La penetración marxista en las universidades argentinas	1,	54-68
206.		El marxismo en la pedagogía de Paulo Freire	12,	15-38

207.	Teodoro SCROSATI	Para una educación humanista	16,	11-24
208.	Lila B. ARCHIDEO	La normatividad del valor en la educación	17,	83-95
209.	Alberto GARCIA VIEYRA O. P.	Educación cristiana	26,	93-107
210.	Héctor J. PADRON	La urgencia de las Humanidades	27,	3-34
211.	Carlos M. BUELA	Modernos ataques contra la familia	15,	31-64
212.	Ricardo STRAFACE	El fenómeno de la drogadicción	13,	65-82

TEMAS DE LITERATURA

213.	Alberto CATURELLI	El itinerario espiritual de Leopoldo Lugones	22,	15-48
214.	Jorge N. FERRO	C. S. Lewis, el insobornable .	26,	79-92
215.		Las lecturas de Santa Teresa, a través de su prosa . . .	31,	87-118
216.	Raimundo SERRA	Khalil Gibrán: entre la sombra y la luz	20,	55-74
217.	H. Adriana MALLOL	Don Quijote de la Mancha en "El nuevo gobierno de Sancho" de Leonardo Castellani	29,	29-57
218.	Alfredo SAENZ	Gracia y pecado en Bernanos .	30,	53-75

TEMAS HISTORICOS

219.	Thomas MOLNAR	¿Tiene la historia un sentido? .	3,	107-115
220.	Arístides J. GARRO	El concepto de la historia en San Agustín	10,	83-102
221.	Héctor J. PADRON	Ritmo y realidad en la meditación de Polibio	7,	125-134
222.	Jorge SILES SALINAS	Roma: la Ciudad Eterna y el Imperio	4,	50-72
223.	Mons. Rudolf GRABER	Nicea en el pasado y en la actualidad	13,	101-111

224.	Rubén CALDERON BOUCHET	La querella sobre la pobreza al fin de la Edad Media . . .	9,	104-114
225.		Lutero, los burgueses y los príncipes de este mundo . . .	14,	21-46
226.	Alberto M. SARRABAYROUSE O.S.B.	La Cuaresma en las misiones guaraníticas	10,	73-79
227.	Agustín ZAPATA GOLLAN	Medallas de Santa Fe la Vieja . . .	1,	90-93
228.		El crucifijo en las medallas de Santa Fe la Vieja	12,	120-125
229.	Francisco RUIZ SANCHEZ	El hombre ¿actor o juguete de la historia?	16,	55-77
230.	Iván R. LUNA	La violencia en el reino de Dios	26,	108-119
231.	Guillermo GUEYDAN DE ROUSSEL	El marxismo en el misterio de la historia	20,	91-102
232.	Bernardino MONTEJANO	Proyección histórica de la En- cíclica "Divini Redempto- ris"	21,	81-87
233.	Carlos I. MASSINI	Tomás Moro	18,	51-62
234.	María E. Lépori de PITHOD	Isabel, reina católica	27,	91-100
235.	Jorge N. FERRO	G. K. Chesterton	6,	76-81
236.	Vicente G. MASSOT	Voltaire al margen del mito . . .	28,	111-121
237.		Semblanza del Emperador . . .	31,	59-62
238.	Alberto BUELA	Vigencia de la cosmovisión greco-romana en el mundo contemporáneo	28,	127-132

HISTORIA ARGENTINA

239.	Cayetano BRUNO S. D. B.	El incendio del Salvador . . .	11,	89-105
240.		Félix Frías	9,	79-83

241.		La Carta Pastoral del Vicario Clara	22,	71-96
242.	Juan Carlos ZURETTI	La Iglesia y la cultura en En- tre Ríos	3,	132-146
243.	Juan J. A. SEGURA	Primeros intentos de estable- cer estudios eclesiásticos en Entre Ríos	7,	84-110
244.	Carlos A. UZIN	La educación en los gobier- nos de Pascual Echagüe . . .	9,	15-28
245.	Héctor J. PICCINALI	Testimonios católicos del ge- neral San Martín	16,	78-92
246.	Rafael BREIDE OBEID	Actualidad del pensamiento sanmartiniano	18,	121-125
247.	Luis O. COLMENARES	La formación católica de Martín de Güemes	19,	111-122
248.	Luis C. ALÉN LASCANO	María Antonia de Paz y Fi- gueroa	20,	115-122
249.	José BRUNET O. de M.	Santa María del Buen Aire . .	23,	35-40
250.		"La Patria puede gloriarse..." .	26,	125-130
251.	José A. CAMBRIA	La misión franciscana en Río Cuarto	28,	77-98
252.	Recopilación de textos	La Virgen y los colores de nuestra Bandera	23,	123-126

POESIAS

253.	Ignacio B. ANZOATEGUI	Romance de la barca florida . .	1,	35
254.		Gilbert Keith Chesterton . . .	6,	82-83
255.		Invocación a Jesús nuestro Sire	8,	66-67
256.		Romance de San Juan de la Cruz	9,	76
257.		Santa Teresa la Grande	9,	73
258.		Canto a Pancho Ramírez . . .	9,	74-75

259.		Romancillo del Señor San José	14,	58-59
260.		Retablo de Navidad 21,	89
261.		Romance del Rey Pelayo	. . 27,	54
262.	Francisco Luis BERNARDEZ	Himno de la Santa Cruz (tra- ducción) 8,	69
263.		Himno a Jesucristo Rey (tra- ducción) 8,	70-71
264.		Soneto a la Natividad de la Virgen 23,	64
265.	Rafael JIJENA SANCHEZ	El regreso 4,	48-49
266.	Juan FUSCALDO	Cántico del Nacimiento	. . 12,	87
267.	LOPE DE VEGA	Temores en el favor 2,	33
268.	Jorge MARTINEZ ALBAIZETA	Prometeo 14,	20
269.		¿Quién como Dios? 17,	81
270.		La Catedral 19,	88
271.	Carlos ROMERO LEDO	Soneto navideño 9,	103
272.	Carlos A. SAENZ	Oficio para la fiesta de Cor- pus 5,	71-84
273.		Sucedido 9,	77
274.		Cósmesis 9,	78
275.		Verba Denaria 13,	27-38
276.		La viña encantada 18,	97-100
277.		Oración del feligrés 18,	27
278.		Adoro te devote (traducción)	30,	76-77
279.	Enrique GONZALEZ TRILLO	Romance a la Virgen de Luján	23,	41-44
280.	Juan C. GARCIA SANTILLAN	Al alba de la noche oscura	. 29,	28
281.	Juan O. PONFERRADA	Valle de Luz (romancero de Catamarca) 23,	97-104
282.		Florezilla del Padre Esquiú	. 24,	50-51

283.		A la libertad 28,	40
284.	Paul CLAUDEL	La Virgen al mediodía (trad. de Juan O. Ponferrada)	. 32,	70-71
285.	Juan Luis GALLARDO	Los misterios del Gozo, el Dolor y la Gloria 25,	57-68
286.	Jorge MASTROIANNI	Oración a Cristo crucificado	. 31,	32
287.	Charles BEAUDELAIRE	Chatiment de l'orgueil (trad. de Juan O. Ponferrada)	. 26,	76-77
288.	Damián DE VEGAS	Al nacimiento del Redentor	. 33,	6
289.	Glosa anónima	Bendita sea tu pureza	. . . 23,	127-130
290.	Néstor SATO	A Nuestra Señora del Paraí- so 9,	66-72
291.		Crucifijo 16,	56-57
292.		María al pie de la cruz	. . . 28,	108-110
293.		San Luis María Grignon de Montfort 33,	169-177

IN MEMORIAM

294.	Redacción	Julio Meinvielle 3,	116-117
295.	Redacción	Guillermo Furlong S. J. 5,	100
296.	Redacción	Michele Federico Sciacca	. . . 8,	72-73
297.	Tomás D. CASARES	Carlos A. Sáenz 11,	24-25
298.	Redacción	Tomás D. Casares 13,	24-25
299.	Juan Carlos GOYENECHÉ	Ignacio B. Anzoátegui	. . . 17,	67-70
300.	Mons. José María MESTRES	S. S. Pablo VI 18,	30-34
301.		S. S. Juan Pablo I 18,	74-78
302.	Alfredo SAENZ S. J.	Juan Antonio Ballester Peña	19,	27-29
303.	Alberto EZCURRA	P. Leonardo Castellani	. . . 25,	96

TEXTOS DE PADRES, DOCTORES Y AUTORES ECLESIASTICOS

304. SAN AGUSTIN **Amor de Dios y amor del mundo** 2, 120-127
305. FRAY LUIS DE LEON **Rey de Dios** 8, 97-114
306. SAN LEON MAGNO **Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre** 11, 105-115
307. SANTO TOMAS DE AQUINO **Salutación angélica** 1, 83-89
308. **De Magistro** 5, 119-152
309. **Encomio de la Sagrada Escritura** 7, 119-124
310. **El evangelio de un contemplativo** 12, 41-47
311. SAN JUAN DAMASCENO **La Dormición de Nuestra Señora** 23, 137-149
312. Ana Catalina EMERICH **La Anunciación** 23, 150-152
313. SAN BENITO **La figura del Abad** 29, 60-62
314. SAN COLUMBANO **Cristo, fuente de vida** 33, 36

DOCUMENTOS

315. Mons. Adolfo TORTOLO **Acerca de la Coronación Pontificia de la Santísima Virgen del Rosario** 1, 105-107
316. Junta de Historia Eclesiástica Argentina **Historia de la Iglesia y América Latina** 2, 128-132
317. Mensaje del Santo Padre a Mons. Adolfo Tortolo **Con motivo de sus Bodas de Plata Episcopales** 26, 1-2
318. Sagrada Congregación para los Obispos **Sobre el uso de la expresión "Iglesia Latinoamericana"** 2, 133
319. Respuesta de teólogos a Mons. Juan R. LAISE **Relaciones entre obispos y religiosos** 6, 114-118

320. Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe **A propósito de una lección sobre la resurrección de Jesús** 14, 133
321. Card. J. SLIPY **Carta al Card. Rubin** 28, 106-107
322. Santiago de Liniers **Carta póstuma** 29, 58-59
323. Anatole A. M. FLAMERION S. J. **Santa Teresa del Niño Jesús y el sacerdote** 29, 88-92



II. INDICE DE AUTORES *

- AGUER, Héctor: 95, 184.
 ALEN LASCANO, Luis C.: 248.
 ALESSIO, Luis: 144.
 AMADEO, Mario: 154.
 ANZOATEGUI, Ignacio B.: 253-261.
 ARCHIDEO, Lila B.: 208.
 ARMELIN, Angel B.: 159.
 BALLESTEROS, Juan C.P.: 91, 130, 197-199.
 BANDERA, Armando: 42.
 BEAUDELAIRE, Charles: 287.
 BENSON, Jorge: 146.
 BERNARDEZ, Francisco: 262-264.
 BISCHOFF, Efraín U.: 153.
 BREIDE OBEID, Rafael: 246.
 BROCHERO, José G.: 32.
 BRUNET, José: 249-250.
 BRUNO, Cayetano: 239-241.
 BUELA, Alberto: 186, 238.
 BUELA, Carlos M.: 33, 99-100, 160, 211.
 CAGGIANO, Antonio: 39.
 CALDERON BOUCHET, Rubén: 113-114, 175, 224-225.
 CAMBRIA, José A.: 251.
 CARDOZO BIRITOS, Dennis: 57, 112.
 CARLI, Luigi: 140-141.
 CARMELITAS DE GUALEGUAYCHU: 67.
 CASARES, Tomás: 86, 297.
 CASAUBON, Juan: 78.
 CASTELLANI, Leonardo: 69, 182.
 CATURELLI, Alberto: 34, 93, 106-108, 133-134, 151-152, 205-206, 213.
 CIAPPI, Luis: 128.
 CLAUDEL, Paul: 284.
 COLMENARES, Luis Oscar: 247.
 CORBI, Gustavo D.: 177-178.
 CORONADO, Cristian: 56.
 CHESTERTON, Gilbert K.: 115-116.
 DE URRUTIA, José L.: 59.
 DEDYN, Gastón: 147-148.
 DE ESTRADA, José M.: 55.
 DE LINIERS, Santiago: 322.
 DE VEGAS, Damián: 288.
 DIAZ ARAUJO, Enrique: 105, 183, 187-194, 204.
 EMERICH, Ana Catalina: 312.
 ESTEVA, Hugo: 117.
 EZCURRA, Alberto: 89, 119, 303.
 EZCURRA, Alvaro F.: 167.
 FERRO, Jorge N.: 214-215, 235.
 FLAMERION, Anatole A. M.: 323.
 FORTINI, Atilio: 72.
 FRAY LUIS DE LEON: 305.

(*) Los números indican la referencia marginal izquierda del Índice por temas.

- FUENTES, Miguel: 122.
 FURLONG, Guillermo: 150.
 FUSCALDO, Juan: 266.
 GALLARDO, Guillermo: 149.
 GALLARDO, Juan Luis: 285.
 GAMBRA, Rafael: 101-102.
 GARCIA SANTILLAN, Juan C.: 280.
 GARCIA VIEYRA, Alberto: 43-44, 58, 87-88, 209.
 GARRO, Arístides J.: 220.
 GLINKA, Luis: 37.
 GOMEZ FERREYRA, Avelino: 165.
 GONZALEZ, Marcos R.: 123.
 GONZALEZ TRILLO, Enrique: 279.
 GOYENECHÉ, Juan Carlos: 299.
 GRABER, Rudolf: 54, 223.
 GUEYDAN DE ROUSSEL, Guillermo: 195, 231.
 HERNANDEZ, Héctor: 111.
 HOFFNER, Joseph: 64, 139.
 IBAÑEZ, J.: 45.
 IMPERIALE, Simón: 120.
 JACOVELLA, Bruno C.: 46.
 JIJENA SANCHEZ, Rafael: 265.
 LAGHI, Pío: 51.
 LAGRANGE, Zulma: 68.
 LAISE, Juan R.: 196.
 LOPE DE VEGA: 267.
 LUCERO, Toribio M.: 48.
 LUNA, Iván R.: 131-132, 230.
 LLAMBIAS, Héctor A.: 176.
 MALLOL, Adriana: 217.
 MARANI, Alma N.: 129.
 MARTINEZ ALBAIZETA, Jorge: 268-270.
 MARTINEZ ESPINOSA, Rodolfo: 179.
 MASSINI, Carlos I.: 118, 180, 233.
 MASSOT, Vicente G.: 236-237.
 MASTROIANNI, Jorge: 286.
 MEINVIELLE, Julio: 36.
 MENDOZA, F.: 45.
 MESTRES, José M.: 300-301.
 MIHURA SEEBER, Federico: 80, 181.
 MOLNAR, Thomas: 103, 169-174, 219.
 MONTEJANO, Bernardino: 232.
 MUÑOZ, Héctor: 49-50.
 MUÑOZ, Jesús: 185.
 PADRON, Héctor J.: 79, 210, 221.
 PETIT DE MURAT, Mario J.: 121.
 PICCINALI, Héctor Juan: 245.
 PIE, Luis: 66.
 PIEPER, Josef: 61-62, 85, 143.
 PITHOD, Abelardo: 75-77, 202-203.
 PITHOD, María E. Lépori de: 65, 234.
 PONFERRADA, Juan Oscar: 168, 281-283.
 POZO, Cándido: 145.
 RAFFO MAGNASCO, Benito: 109.
 RANDLE, Patricio H.: 200-201.
 RATZINGER, Joseph: 73.
 RODRIGUEZ, Victorino: 81.
 ROIG GIRONELLA, Juan: 137.
 ROMERO LEDO, Carlos: 271.
 RUEDA, Felipe A.: 156.
 RUIZ SANCHEZ, Francisco: 229.

SACCHI, Mario E.: 126-127.
 SACHERI, Carlos: 125.
 SAENZ, Alfredo: 26-30, 53, 70-71, 74, 96-97, 135-136, 162-163, 218, 302.
 SAENZ, Carlos A.: 272-278.
 SAENZ, Pablo: 60.
 SAENZ, Ramiro: 92.
 SAN AGUSTIN: 304.
 SAN BENITO: 313.
 SAN COLUMBANO: 314.
 SAN JUAN DAMASCENO: 311.
 SAN LEON MAGNO: 306.
 SANTO TOMAS DE AQUINO: 307-310.
 SARAZA, Carlos: 63.
 SARMIENTO, Ramón: 52, 161.
 SARRABAYROUSE, Alberto M.: 226.
 SATO, Néstor: 290-293.
 SCIACCA, Michele F.: 25, 124.
 SCROSATI, Teodoro: 207.
 SEAGE, Arsenio: 158.
 SEGURA, Juan J. A.: 243.
 SERRA, Raimundo: 216.
 SILES SALINAS, Jorge: 222.
 SIRI, Giuseppe: 104.
 SLIPYI, José: 84, 94, 321.
 SMIRIGLIO, Luis: 155.
 SPIRITO, Guillermo: 47.
 STRAFACE, Ricardo: 212.
 TERESITA DEL NIÑO JESUS: 166.
 TONDA, Américo A.: 110, 164.
 TORRES-PARDO, José L.: 35.
 TORTOLO, Adolfo: 1-24, 315.
 TROMP, Sebastián: 38.
 UZIN, Carlos A.: 244.
 VALLET DE GOYTISOLO, Juan: 98.
 VERA-FAJARDO, Gonzalo: 142.
 VIAÑA SANTA CRUZ, J. A. Jorge: 40-41.
 WRIGHT, John: 138.
 YACOBUCCI, Guillermo J.: 90.
 ZALBA, Marcelino: 82-83.
 ZAMBRANO, Rafael: 31.
 ZAPATA GOLLAN, Agustín: 227-228.
 ZAZPE, Vicente F.: 157.
 ZURETTI, Juan Carlos: 242.

III. INDICE BIBLIOGRAFICO (*)

ABC-EL-JALIL, J., Aspects intérieurs de l'Islam (G. Spirito)	21,	153-155
ADNES, P., La Penitencia (E. Armándola)	30,	150-151
ALCE NEGRO - BROWN, S.E., La Pipa Sagrada (A. Ezcurra)	27,	131-132
ALESSIO, L., Una liturgia para vivir (A. Sáenz)	19,	141-142
ALIMENTI, D. - MICHELINI, A., El Papa, los jóvenes y la Esperanza (C. I. Percara)	30,	151-152
ALTAMIRANO, P., Aparición de Jesucristo camino a Emaús (A. Sáenz)	22,	150-151
ALVAREZ, A., El Mensaje de Lourdes (R. Schifelbein)	24,	163
ALVAREZ GOMEZ, J., Manual de Historia de la Iglesia (A. Sáenz) ..	23,	172-173
ANONIMO, Relatos de un peregrino ruso (R. Breide Obeid)	23,	168-170
ANONIMO, La Santa Misa (F. Yáñez)	16,	128-129
ANONIMO, Ave. Devocionario de la Parroquia San José de Cachi (A. Ezcurra)	16,	135-136
ANONIMO, Misal Popular Iberoamericano (J. Piñol)	19,	142-143
ANONIMO, Florecillas de San Francisco de Asís (A. F. Ezcurra) ..	20,	166-167
ANONIMO, Misioneros que hicieron historia (A. Ezcurra)	30,	154-155
ARISTOTELES, Metafísica (A. Buela)	20,	161-163
ARNAUDO, F., Principales tesis marxistas (R. Godino)	10,	128-130
AUER, J. - RATZINGER, J., Curso de Teología Dogmática; AUER, J., Tomo V: El Evangelio de la Gracia, y tomo VI: Sacramentos - Eucaristía (I. Marcenaro)	11,	135-136
Curso de Teología Dogmática, Tomo VII: Los sacramentos de la Iglesia (A. E.)	18,	153-154
Curso de Teología Dogmática, Tomo III: El mundo, creación de Dios (A. Ezcurra)	21,	144-145
AURELIO PRUDENCIO, Obras completas (A. Sáenz)	32,	164-166
AZCARATE, A., La flor de la Liturgia renovada (F. Yáñez)	13,	145-146

(*) El nombre o las iniciales que están entre paréntesis indican el autor de la nota bibliográfica.

BACH, R., Juan Salvador Gaviota (A. Ezcurra)	18,	135-136
BALLESTEROS, J. C., La educación jesuítica en las Reducciones de Guaraníes (P. Martínez)	20,	176-178
BANDERA, A., La Virgen María y los Sacramentos (A. F. Ezcurra)	20,	172-173
BARRUEL, A., Mémoires pour servir a l'histoire du Jacobinisme (R. C. B.)	8,	126
BASSET, B., Orar de nuevo (A. Sáenz)	10,	130-133
BASSO, D. - LAJE, E., ¿Es liberador el marxismo? (O. Bourlot) ..	16,	125-126
BAUER, J., Temas candentes para el cristiano - De la A a la Z. Información. Orientación. Respuesta (A. Ezcurra)	11,	117-125
BEATO PEDRO FABRO, Memorial (A. Sáenz)	31,	158-162
BELAUNDE, C., Doctrina económico-social (H. González Cazón) ..	26,	149-150
BELIN DE BALLU, E., Olbia. Cité antique du littoral Nord de la Mer Noire (H. Padrón)	2,	139-140
BERDIAEV, N., El sentido de la historia (A. Sáenz)	21,	155-158
Sobre la desigualdad (J. C. Ballesteros)	19,	140-141
Una nueva Edad Media (P. Rojas)	21,	158-159
BERNADOT, V. M., La Virgen María en nuestra vida (A. Sáenz) ..	32,	160-162
BERTHE, A., García Moreno (A. Sáenz)	29,	131-137
BESANCON, A., La confusión de lenguas (A. Sáenz)	27,	141-144
Breve tratado de Sovietología (O. Rodríguez)	18,	146-149
Los orígenes intelectuales del leninismo (J. D. Petrino) ..	25,	170-171
BIDART CAMPOS, G., El Misterio de María en el Pueblo de Dios (C. Morales)	21,	147-148
BILLINGS, J., Regulación natural de la natalidad (A. Ezcurra)	12,	144-145
Amarse en cuerpo y alma (A. Ezcurra)	23,	164-165
BISCHOFF, E. U., El Cura Brochero, un obrero de Dios (S. J. Fariña)	15,	146-147
BLOOM, A., Meditaciones sobre un tema (L. Tomatis)	19,	157
BLUCHE, F., La vie quotidienne au temps de Louis XVI (R. Calderón Bouchet)	28,	143-144
BOCHENSKI, J., ¿Qué es autoridad? (O. Peña)	22,	158-159
BOIXADOS, A., Siembra en silencio (J. Benson)	22,	159-160
Arte y subversión (A. Caturelli)	16,	138-142
Revolución y arte moderno (M. A. Fuentes)	29,	142-144
BOJORGE, H., Signos de su victoria (A. Sáenz)	32,	171-173

BOLZAN, J., ¿Qué es la educación? (C. Guillot)	5,	163-164
BONAMIN, V., El diablo en la vida de Don Bosco (C. Morales) ..	26,	154-155
BORD, L., Genealogie commentée des Rois de France (A. S.) ..	24,	169-170
Les Mérovingiens. "Les Rois inconnus" (D. P. F.)	28,	146
BORREGO, S., México cautivo. Diez engaños y una verdad (A. Ezcurra)	14,	152
Derrota mundial (A. E.)	16,	138
BOSMANS, P., La alegría de vivir (L. Rodrigo)	25,	157-158
BRASILLACH, R., Poemas de Fresnes (A. Ezcurra)	27,	129-131
BRUCKBERGER, R., Carta abierta a Jesucristo (A. Sáenz)	13,	131-138
Ce que je crois (R. Calderón Bouchet)	28,	140-141
BRUNERO, M. A., La Santísima Virgen de Guadalupe (F. J. Al- manza)	30,	149
BRUNO, C., Historia de la Iglesia en la Argentina (G. Furlong)	3,	147-149
Historia de la Iglesia en la Argentina (vol. IX) (G. Monte- negro)	8,	126-128
Historia de la Iglesia en la Argentina (vol. X) (G. Monte- negro)	9,	146-147
Floreccillas de San Francisco Solano (R. Juárez Villegas) ..	16,	134-135
BUELA, C., Catecismo de los jóvenes (G. Dedyn)	26,	140-141
BUKOVSKY, V., El dolor de la libertad (P. Ghilardini)	32,	147-149
BURCKHARDT, T., Esoterismo Islámico (G. A. Spirito)	28,	157-159
BURGER, L., Mon journal de sage-femme (A. Ezcurra)	25,	166-167
CALDERON BOUCHET, R., Los fundamentos espirituales de la Ciu- dad cristiana (V. Ordóñez)	6,	122-126
La ruptura del sistema religioso en el siglo XVI (A. Sáenz) ..	27,	126-129
CALMEL, R. T., El Rosario de Nuestra Señora (G. A. Spirito)	30,	147-148
CANNATA, M. - ZUBIZARRETA, E., Regulación racional de la re- producción humana (R. Viveros)	24,	180-184
CAPANAGA, V., Pensamientos de San Agustín (J. Benson)	17,	141-142
CAPONNETTO, A., Pedagogía y educación. La crisis de la contem- plación en la Escuela Moderna (J. C. P. Ballesteros)	27,	144-145
CARBALLO, F., Jesús, hombre y Dios (A. Ezcurra)	20,	173-174
CARDENAS, M., Fray Mamerto Esquiú (M. Ocampo)	11,	131
CARO, J. M., El misterio de la Masonería (A. Ezcurra)	22,	155-156

CARRE, M., "ES 1025" ou les mémoires d'un anti-apotre (A. Ezcurra)	20,	171-172
CARREÑO, J. L., El Ultimo Reportero (C. Biestro)	27,	111-119
CARRETO, C., El desierto en la ciudad (J. Benson)	24,	157-158
CASA, F., Los primeros viernes. Hora santa en la noche de pasión (J. K.)	32,	154-155
CASTELLANI, L., De Kierkegaard a Santo Tomás de Aquino (R. Mazza)	5,	168-170
Su Majestad Dulcinea (L. Jardín)	7,	135-136
Catecismo (L. Rodrigo)	9,	144-146
Elementos de Metafísica (A. Ezcurra)	14,	155-156
Cristo: ¿Vuelve o no vuelve? (A. Ezcurra)	14,	156-157
El Rosal de Nuestra Señora (J. Ibarraz)	24,	164-165
CASTELNUOVO, E., Jesucristo y el reino de los pobres (A. Sáenz)	15,	151-155
CASTRO CASTILLO, M., Fuerzas Armadas, ética y represión (A. Ezcurra)	24,	171-172
CATURELLI, A., La Iglesia Católica y las catacumbas de hoy (V. Ordóñez)	9,	139-140
La Filosofía (C. Biestro)	15,	149-151
Reflexiones para una filosofía cristiana de la educación (J. C. P. Ballesteros)	30,	127-128
Metafísica del trabajo (R. A. Ederle)	30,	141-144
La metafísica cristiana en el pensamiento occidental (T. M. Pérez)	32,	169-171
CAVIGLIA CAMPORA, B., Ps-P. Psicopolítica. Verdadera dimensión de la guerra subversiva (J. F.)	9,	141-142
CIRIGLIANO - FORCADE - ILLICH, Juicio a la escuela (J. C. P. Ballesteros)	4,	140-141
CLAVELL, L. - MELENDO, T., Metafísica (A. E.)	31,	147
CLEMENT, M., El comunismo frente a Dios. Marx, Mao y Marcuse (R. Viveros)	11,	132-133
Cristo y la Revolución (E. Moyano)	15,	137-139
La sed de la sabiduría (T. Pérez Osan)	26,	161-163
CLEMENT, M., La apertura cristiana al mundo y la dialéctica Izquierda contra Derecha; GARCIA VENTURINI, J., Reflexiones sobre la Iglesia y el mundo (A. Sáenz)	7,	140-143
CODINA CANALS, J., Homilias de Actualidad Postconciliares (J. Benson)	24,	166-167

COLOM, A., ¿Teología? mormona (A. E.)	12,	145-146
COLLINS, P., Vida y Tiempo (E. Caballero)	2,	139
COMISION EPISCOPAL DE CULTO DE LA ARGENTINA, Gloria al Señor (A. Sáenz)	26,	160
COMISION TEOLOGICA INTERNACIONAL, Teología de la Liberación (L. Rodrigo)	21,	133-136
CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, Documentos del Episcopado Argentino. 1965-1981 (A. E.)	30,	152
COOMARASWAMY, A. K., La filosofía cristiana y oriental del arte (A. Sáenz)	27,	101-111
COPLESTON, F., El Existencialismo (C. Biestro)	15,	126-129
COPPENS, J., Sacerdocio y celibato (C. Molaro)	4,	137-138
CORSINI DE ORDEIG, M., El Sudario de Cristo (C. Buela)	16,	126-128
COSTON, H., El Secreto de los Dioses (A. Ezcurra)	8,	128
COTTA, S., El hombre tolemaico (E. Palermo)	18,	151-153
CRAWLEY, M., Apóstoles en el mundo (M. González)	24,	165-166
Jesús, Rey de Amor (P. Martínez)	26,	155-156
CHANTEUR, J., Platon, le désir et la cité (R. Calderón Bouchet)	29,	156-158
CHATEAU-JOBERT, P., Manifiesto político y social (J. K.)	10,	124-125
CHAUNU, P., El pronóstico del futuro (A. Sáenz)	31,	137-141
CHENIQUE, F., El yoga espiritual de San Francisco de Asís (A. Ezcurra)	30,	145-146
CHERTUDI, S. - NEWBERY, S., La Difunta Correa (A. Ezcurra) ..	20,	159-161
DALBIEZ, R., L'angoisse de Luther (R. Calderón Bouchet)	11,	125-130
D'ANGELO RODRIGUEZ - DIAZ ARAUJO - GARRIDO, Evolución y Evolucionismo (A. Ezcurra)	28,	152-153
DANIELOU, J., Contemplación, crecimiento de la Iglesia (A. Sáenz)	31,	141-144
D'ARNOUX, J., Les sept colonnes de l'heroisme (A. Ezcurra)	31,	152-153
DE ALDAMA, J., María en la Patristica de los siglos I y II (A. Sáenz)	1,	114-116
DE ANQUIN, N., Escritos Políticos (L. Castellani)	1,	116-117
DE BENOIST, A., Comment peut-on etre Païen? (R. Calderón Bouchet)	29,	153-156
DE BRETHEL, J., Leonardo Castellani, novelista argentino (A. Ezcurra)	2,	136

DE CORTE, M., Humanismo económico (J. Benson)	9,	147-149
DE DALMASES, C., El Padre Maestro Ignacio (J. Benson)	24,	167-168
DE ESTRADA, A., Obsequio (A. Ezcurra)	28,	149-150
El reparto del Gran Drama (A. Sáenz)	30,	157-158
DE LA POTTERIE, I., María Virgen en el IV Evangelio (A. Ezcurra)	25,	164
DE LA TOUSCHE D'AVRIGNY, B., Les Amis de Henri de la Roche- jaquelein (R. Calderón Bouchet)	15,	133-135
DELHAYE - BOULANGE, Esperanza y vida cristiana (A. Ezcurra)	28,	161-162
DE PEDRO, A., La nueva celebración eucarística (A. Sáenz) ..	15,	145
DERISI, O., Los fundamentos metafísicos del orden moral (M. Masats)	24,	174-176
DE SOLAGES, B., Cristo ha resucitado. La resurrección según el Nuevo Testamento (A. Ezcurra)	21,	142-143
DE TONQUEDEC, J., Maravilloso metapsíquico y Milagro cristiano (A. Ezcurra)	27,	133-134
DE TUYA, M., El Rosario en los Documentos Pontificios (G. Spirito)	24,	159-161
DE URRUTIA, J., Nuevo devocionario. Guía de caminantes (J. Benson)	14,	150-151
DE VIGUERIE, J., L'institution des enfants (M. Lépori de Pithod)	21,	148-150
DIAZ, A., Instrumentos de tu Paz. Comentario a la oración de San Francisco de Asís (A. F. Ezcurra)	16,	136-137
DIAZ PLAJA, F., Otra Historia de España (L. Jardín)	12,	141-142
DIEZ, P., Nuestra Señora de la Poesía (E. Gassmann)	26,	157
DIEZ MACHO, A., La historicidad de los Evangelios de la Infan- cia. El retorno de Jesús (A. Ezcurra)	26,	144-145
DOLTO, F., El Evangelio ante el psicoanálisis (R. Sáenz)	22,	137-139
DUMOULIN, H., Encuentro con el Budismo (A. Ezcurra)	31,	152
DUSSEL, E., América Latina. Dependencia y Liberación (E. Díaz Araujo)	4,	123-125
Historia general de la Iglesia en América Latina. Tomo I/1: Introducción general (A. Sáenz)	33,	179-184
EBON, M. y otros, La trampa de Satanás (A. Ezcurra)	18,	141-144
ECHAURI, R., El pensamiento de Etienne Gilson (J. C. P. Balles- teros)	25,	167-168
EFREN DE LA MADRE DE DIOS, Teresa de Jesús (G. Dedyn)	28,	153-155
ELCIO, D., Clara de Asís (C. R. Gimeno)	29,	149-150

ELIADE, M., Ocultismo, brujería y modas culturales (A. Ezcurra) ..	18,	139-141
EQUIPO CATEQUISTICO DE LA PARROQUIA SANTA MARIA, Ca- tecismo de preparación a la Primera Comunión I y II (A. E.)	11,	134-135
EQUIPO DE BIBLISTAS (dir. S. Ausejo), La Biblia (J. W.)	11,	133-134
ESCRIVA DE BALAGUER, J., Via Crucis (M. Hergenreder)	26,	151
Via Crucis (C. Fabro)	30,	133-137
ESQUERDA BIFET, J., Teología de la espiritualidad sacerdotal (R. Melchiori)	14,	152-154
Nosotros somos testigos (J. A. Almeida)	15,	139-141
Espiritualidad misionera (J. C. López)	21,	145-147
EUSEBIO DE CESAREA, Historia Eclesiástica (2 Tomos) (A. Sáenz)	5,	172-173
EVAGRIO PONTICO, Tratado de la oración. Tratado Práctico. Es- pejo de monjes. Espejo de monjas (G. Dedyn)	13,	139-140
EVOLA, J., La tradición hermética (A. Ezcurra)	12,	146-147
Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo (A. Ez- curra)	12,	147-149
Le Mystere du Graal et l'Idée Impériale Gibeline (R. Calde- rón Bouchet)	28,	141-143
EZCURRA, T. M. F. de - REY, A. M., La televisión ¿forma o defor- ma? Investigación con 2.000 niños argentinos (A. Ezcurra)	32,	149-150
FABRO, C., La svolta antropologica di Karl Rahner (M. Sacchi) ..	6,	127-128
L'avventura progresista della teologia (M. Sacchi)	6,	128-129
Drama del hombre y misterio de Dios (J. Hayes)	15,	124-126
La aventura de la teología progresista (S. Randle)	18,	157-160
FARIÑA VIDEA, A., Breve y necesaria inquisición (M. Grassi) ..	6,	129-131
FARNES SCHERER, P., Moniciones y oraciones sálmicas para Lau- des y Vísperas de las cuatro semanas del Salterio (A. Sáenz)	24,	170-171
FERNANDEZ MARCANTONI, J., Cinco filosofías irracionalistas (R. Juárez Villegas)	22,	152-153
FERRO, J. N. - ALLEGRI, E. B. M., Ignacio B. Anzoátegui (A. Sáenz)	33,	193-194
FRAY E. DE GUADALUPE, La Masonería según sus propios do- cumentos (A. Ezcurra)	26,	150-151
FRAY JUAN DE LOS ANGELES, Conquista del Reino de Dios (C. R. Gimeno)	25,	170
FREIRE, P., Las iglesias, la educación y el proceso de liberación humano en la historia (A. Ezcurra)	8,	132-134

FUSCHINI MEJIA, M., La Singularidad Geográfica Guayraense (R. Breide Obeid)	18,	156-157
FYNN, Señor Dios, soy Anna (A. Ezcurra)	20,	156-159
GALLARDO, J. L., Los ombuses de Falucho (A. Ezcurra)	10,	125-126
GARCIA CANTERO, G., El divorcio (E. Benitti)	17,	148-149
GARCIA DE HARO, R., La conciencia moral (A. Ezcurra)	23,	175-176
Cuestiones fundamentales de teología moral (A. Ezcurra)	26,	139-140
GARCIA DE HARO, R. - DE CELAYA, I., La moral cristiana (A. Ezcurra)	18,	127-130
GARCIA TRAPIELLO, J., El problema de la moral en el Antiguo Testamento (A. E.)	18,	155-156
GARRIGO, A., La rebeldía universitaria (J. C. P. Ballesteros)	3,	153-154
GAZULLA, J., Fue crucificado (D. Becerra)	22,	154-155
GHEON, H., Saint Martin, l'éveque des paiens (J. M. Pincemin) ..	29,	146-147
GIL RODRIGUEZ, M., La relación maestro-alumno. Hacia una educación renovadora (J. C. P. Ballesteros)	19,	155
GILEN, L., Amor propio y humildad (P. A. S.)	24,	168
GILSON, E., D'Aristote á Darwin et retour (R. Echaury)	1,	113-114
GIRABAL, J. M., El Libro de los Santos. El Santo de cada día en imágenes (A. Ezcurra)	28,	159-160
GOGARTEN, F., ¿Qué es el Cristianismo? (A. García Vieyra)	22,	148
GOMEZ PEREZ, R., El desafío cultural (C. M. Buela)	33,	190-191
GONZALEZ MARTIN, Card. M., La contemplación, alma de la civilización del mañana (A. Sáenz)	7,	136-139
GONZALEZ QUEVEDO, O., Los curanderos (A. Ezcurra)	15,	129-132
GRABER, R., Athanasius und die Kirche unserer Zeit (A. Ezcurra) ..	4,	138-139
GRANERIS, G., Contribución Tomista a la Filosofía del Derecho (I. Marcenaro)	4,	141-143
GRANERO, J. M., Elevaciones (R. O. Schifelbein)	30,	144-145
GRASSET, J., Minidirectorio para los Ejercicios de San Ignacio (A. Sáenz)	15,	143-144
GREENE, G., Monseñor Quijote (J. Benson)	32,	152
GROSS, M., La falacia de Freud (A. Ezcurra)	23,	153-154
GUARNIERI, R., Santa Catalina de Siena (G. A. Spirito)	33,	187-188
GUENON, R., El esoterismo de Dante (A. Ezcurra)	18,	136-139

GUILLERMO DE SAINT-THIERRY, El Espejo de la Fe. El Enigma de la Fe (R. D. Riale)	27,	136-138
Comentario al Cantar de los Cantares (R. Riale)	22,	148-150
De la Contemplación de Dios. De la Naturaleza y de la Dignidad del Amor. La Oración (P. Martínez)	14,	146-147
Diálogo con Dios. Sacramento del Altar (R. Adriel)	14,	147-149
GUITTON, J., Mi pequeño catecismo (H. Cappello)	26,	141-142
GUSDORF, G., La conciencia cristiana en el siglo de las luces (A. Tonda)	17,	142
HAAG, H., El diablo, un fantasma (A. Sáenz)	8,	119-123
Breve Diccionario de la Biblia (A. Ezcurra)	14,	143-146
HAECKER, T., Virgilio, padre de Occidente (A. Sáenz)	21,	159-163
HARING, B., Centrarse en Dios. La oración, aliento de nuestra fe (A. Sáenz)	13,	143-144
Ética de la manipulación (A. Ezcurra)	20,	178-181
HELLO, H., La verdad sobre la Inquisición (T. Orell)	32,	155-157
HENGSBACH, F., Un nuevo comienzo (J. Donatiello)	17,	151-152
HERMANAS OBRERAS CATEQUISTAS, Una vida de fe y amor (J. D. Gómez)	32,	158-160
HERNANDEZ, H., La justicia en la teoría egológica del derecho (L. González Guerrico)	26,	146-149
HIPOLITO DE ROMA, La Tradición Apostólica (A. Sáenz)	27,	136
HOMET, E., La educación en las constituciones argentinas (J. C. P. Ballesteros)	4,	139-140
IGARTUA, J., Respuesta Teológica a Diez-Alegría (A. Ezcurra) ..	5,	170-171
INSTITUTO NACIONAL SANMARTINIANO. La gloria de Yapeyú (A. Sáenz)	19,	158-159
ISAIAS DE GAZA, Textos Ascéticos (R. Barón)	25,	163-164
IVANISSEVICH DE D'ANGELO RODRIGUEZ, M. - OJEDA DE BECERRA PEREZ, R., Por qué no saben ni escribir ni leer ni hablar correctamente nuestros egresados del ciclo secundario y universitario (A. Ezcurra)	24,	169-169
JACQUIER, G., La vida en María (A. E.)	30,	148-149
JEDIN, H., Manual de Historia de la Iglesia. Vol. VII (A. Sáenz) ..	18,	154-155
Manual de Historia de la Iglesia. Vol. VI y VIII (A. Sáenz) ..	20,	167-168
Historia del Concilio de Trento (S. D. H.)	28,	148-149

JORGENSEN, J., Santa Catalina de Siena (G. Spirito)	23,	158-160
JUAN PABLO II, Heraldo de la Paz (H. Reverdito)	24,	172-173
Viaje pastoral a Alemania (A. Ezcurra)	26,	158-159
Viaje pastoral a África. Viaje pastoral a Francia. Viaje pas- toral a Brasil (C. Gimeno)	26,	159
Enseñanza al Pueblo de Dios. Enero-junio 1980 (A. E.) ..	29,	144-145
JUGNET, L., Psicoanálisis y Marxismo (A. Ezcurra)	16,	124
Problemas y grandes corrientes de la filosofía (P. Lorenzo)	21,	163-167
KENTENICH, J., María, signo de la luz (C. Gimeno)	24,	164
KIERKEGAARD, S., La pureza del corazón es querer una sola cosa (A. Buela)	27,	134-136
KLOPPENBURG, B., La reencarnación (A. Ezcurra)	27,	132-133
KNOWLES, D., Tomás Becket (J. Ipas)	26,	131-138
KURZINGER, J., Los Hechos de los Apóstoles (A. Frank)	6,	132
KUSS, O., Carta a los Romanos. Carta a los Corintios. Carta a los Gálatas (M. Ocampo)	14,	141-143
KUSS, O. - MICHL, J., Carta a los Hebreos. Cartas Católicas (M. Grassi)	17,	146-148
LACHANCE, L., El Derecho y los Derechos del Hombre (L. Gon- zález Guerrico)	32,	141-143
LAJE, E., La autoridad en la Iglesia (R. Dus)	15,	132-133
Las clases (C. Ferrero)	26,	149
LAMAS, F., Panorama de la educación en la Argentina (J. Piñol)	12,	149-150
LANDERCY, M., Le Cardinal Stepinac (A. Sáenz)	27,	120-125
LARRAÑAGA, I., Muéstrame tu rostro. Hacia la intimidad con Dios (R. S.)	26,	163-167
LARTEGUY, J., Adiós a Saigón (A. Ezcurra)	12,	145
LAURENTIN, R., Vida de Bernadette (E. Palermo)	20,	163-165
LEFEVRE, L. J., La Nueva Ciudad de Cristo (A. Ezcurra)	27,	138-139
LEON, J. M., Muestrario de luchas (E. Armándola)	23,	170-171
LEVRON, J., Philippe Auguste ou la France rassemblée (R. Calde- rón Bouchet)	28,	146-148
LIRA, O., Nostalgia de Vázquez de Mella (J. C. Ossandon Valdés)	22,	144-145
El Misterio de la Poesía: I. El Poeta. II. El Poema (J. C. Ossandon Valdés)	22,	145-146

LUCIANI, A., Pensamientos sobre la familia (A. E.)	20,	168-169
LUJAN, J., Concordancias del Nuevo Testamento (A. S.)	10,	130
LLACH, J., Un sol para mi pueblo (O. Méndez)	24,	173-174
MACIAS, J., Santo Domingo de Guzmán (G. Spirito)	25,	171-173
MARIA ELENA DE JESUS SACRAMENTADO, Una vida humilde (J. A. Alvarez y Domínguez)	17,	146
MARIAS, J., Problemas del Cristianismo (E. Palermo)	22,	160-162
MARION, J. L., Dieu sans l'être (Th. Molnar)	31,	135-137
MARPEGAN, C. M. - SCHUMACHER, E. F. - RANDLE, P. H., La téc- nica puesta a prueba (C. A.)	31,	155-156
MARROU, H., ¿Decadencia romana o antigüedad tardía? Siglos III-VI (A. Sáenz)	24,	178-180
MARTIN, G., Introducción al "Tratado de la Ley" en Santo To- más de Aquino (A. Ezcurra)	14,	155
MARTIN, M., El rehén del diablo (A. Ezcurra)	18,	144-146
MARTIN, P., 77 reflexiones (P. A. Ghilardini)	30,	155-156
MARTINEZ CASAS, M., El Banco como instrumento de paz. Banco y Gobierno. Banco en su oficio de deudor (A. Ajello)	25,	160-162
MARTURET, J., Ejercicios Espirituales dirigidos por San Juan de Avila (J. Benson)	31,	153-154
MASSINI, C., La Revolución Tecnocrática (A. Ruiz Freites)	25,	153-155
Ensayo crítico acerca del pensamiento de Carlos Marx (H. Hernández)	16,	121-124
La prudencia jurídica. Introducción a la gnoseología del derecho (S. J. Fariña)	32,	150-152
MATEO-SECO, L., Estudios sobre la Cristología de San Gregorio de Nisa (A. Sáenz)	20,	152-155
MATHIEU, V., Phénoménologie de l'esprit révolutionnaire (R. Cal- derón Bouchet)	8,	125
Mc. IAN, T., Mentiras del mundo moderno (A. Ezcurra)	14,	149-150
MEDINA, J., Los sacramentos de la Iglesia. Catequesis para jóve- nes y adultos (A. Ezcurra)	17,	150-151
MEINVIELLE, J., El poder destructivo de la dialéctica comunista (C. Sacheri)	4,	136-137
El comunismo en la revolución anticristiana (A. Ezcurra) ..	31,	144-146

MERLIN, J., Meditaciones evangélicas (A. Sáenz)	17,	150
MEVES, C., Juventud manipulada y seducida. Peligros de la sociedad de consumo (C. Buela)	18,	130-135
MEYER, J., La Cristiada (A. Ezcurra)	11,	141-143
MIGLIORANZA, C., Santa Rita (E. Ojeda)	16,	137-138
MILLAN PUELLES, A., Sobre el amor y la sociedad (J. C. P. Ballesteros)	15,	135-136
MINDSZENTY, Card. J., Memorias (C. Ibáñez)	10,	127-128
MIRALLES, A., El concepto de Tradición en Martín Pérez de Ayala (A. Sáenz)	25,	162-163
MOLINA PIÑEDO, R., San Benito, Fundador de Europa (G. Spirito)	26,	152-153
MOLNAR, Th., La decadencia del intelectual (J. J. Mestres)	2,	134-136
God and the Knowledge of Reality (A. Sáenz)	5,	167-168
Le Dieu immanent (A. Sáenz)	31,	149-150
Politics and the State (A. Sáenz)	31,	150-152
MONDIN, B., Teologías de la praxis (M. A. Fuentes)	30,	137-138
MONSEGU, E., Páginas actuales sobre la Virgen de siempre (R. Riale)	26,	156-157
MONTEJANO, B., Ideología, Racionalismo y Realidad (L. Anaya)	26,	145-146
La Universidad (A. Sáenz)	23,	154-156
MOYANO LLERENA, C., Otro estilo de vida (A. Sáenz)	30,	128-132
MUÑOZ, H., Meditando la Misa (A. Sáenz)	19,	143-144
Fe, esperanza y caridad en las enseñanzas de Pablo VI (R. Juárez)	25,	169-170
MUÑOZ GARCIA, J. F., El Matrimonio, Misterio y Signo (A. Segarra)	29,	145-146
NOSONGO, G., Persona humana y educación (R. Pithod Muñoz) ..	19,	155-157
ORBE, A., Elevaciones sobre el amor de Cristo (M. Grassi)	12,	143-144
Oración sacerdotal (A. Sáenz)	23,	167-168
ORELLANO, F., La Santa del Basural (J. Benson)	23,	176-177
Un Papa que viene de lejos (J. Benson)	20,	175-176
OROZCO DELGLOS, A., La libertad en el pensamiento (O. Triano)	17,	152-154
OUSSET, J., Marxismo y Revolución (P. Martínez)	16,	133-134

PADRES APOSTOLICOS, Textos de espiritualidad (C. R. Gimeno)	33,	184-185
PADRON SEOANE, E., Dos esquemas de la materia en Aristóteles (R. C. B.)	8,	125-126
PALACIOS, L., El Mito de la Nueva Cristiandad (J. Benson) ..	25,	173-175
PAPASOGLI, J., El rebelde por Dios (M. Lattanzio)	19,	158
Vida de Don Orione (R. A. Ederle)	26,	153-154
PAZOS, L., El fracaso del socialismo (A. E.)	14,	151-152
PEINADO PEINADO, M., Exposición de la fe cristiana (F. Burgardt) ..	11,	137-138
PEREZ OLIVER, A. M., Diario de un testigo (A. Ezcurra)	32,	155
PIEPER, J., Prudencia y Templanza (R. Mazza)	1,	117-118
El Amor (J. Ferro)	3,	154-155
El descubrimiento de la realidad (M. Yonson)	12,	136-138
El concepto de pecado (M. Pfister)	23,	160-163
La fe ante el reto de la cultura contemporánea (M. Lattanzio) ..	26,	160-161
PIETRE, A., Carta a los revolucionarios bien pensantes (A. Sáenz) ..	17,	137-141
PITHOD, A., La Revolución Cultural en la Argentina (V. L. Funes) ..	9,	142-143
Curso de Doctrina Social (C. Walker)	21,	143-144
PONFERRADA, J. O., Valle de Luz (A. Sáenz)	28,	150-151
PORADOWSKI, M., El marxismo invade la Iglesia (P. Rojas)	8,	130-132
El marxismo en la teología (R. Calderón Bouchet)	15,	144
POULANTZAS, N., La dialéctica hegeliana-marxista y la lógica jurídica moderna (C. Massini)	6,	133-134
POULET, R., Ce n'est pas une vie (R. Calderón Bouchet)	15,	145-146
POZO, C., María en la obra de la salvación (A. Sáenz)	9,	143-144
El Credo del Pueblo de Dios (H. Quijano Guesalaga)	10,	123-124
PRANDI, A., Cristianismo ofeso e difeso (A. Tonda)	20,	155-156
PRESAS, J., Nuestra Señora de Luján y Sumampa (G. Montenegro) ..	13,	144-145
Anales de Nuestra Señora de Luján (H. González Cazón)	33,	188-189
PROFESORES DEL INSTITUTO PATRISTICO AGUSTINIANUM, Patrología, vol. III (A. Sáenz)	28,	160-161
PUJADAS, T. L., Santa María Goretti (A. Ezcurra)	32,	157-158
PUJOL, J. A., "...y habitó entre nosotros..." (A. Ezcurra)	28,	151-152
QUINTANA, E. M., - GRANERO, H. R., Formación moral y cívica (A. Ezcurra)	30,	158-159

RAHNER, K., Dios con nosotros (A. Ezcurra)	21,	152-153
RAMALLO, J. M., Los grupos políticos en la Revolución de Mayo (D. Giaquinta)	33,	191-193
RAMIREZ TORRES, R., Miguel Agustín Pro. Memorias biográficas (M. Pfister)	21,	136-142
RAMOS, F. - PODESTA, H., Formación moral y cívica (A. E.) ..	32,	154
RAMOS-LISSON, D., Espiritualidad de los primeros cristianos (J. Benson)	22,	153-154
RANDLE, G., Oculto y descubierto (A. Ezcurra)	14,	157-159
RASSAM, J., Introducción a la Filosofía de Santo Tomás de Aquino (M. Fuentes)	24,	156-157
RECONDO, J. M., San Francisco Javier (R. Coll Mónico)	29,	148-149
RIESGO MENGUEZ, L. - DE RIESGO, C. P., La familia ahora (O. A. Bourlot)	27,	139-141
RITTER, T., El silencio, camino de comunión (A. Sáenz)	30,	145
RODRIGUEZ, M., El celibato, ¿instrumento de gobierno? ¿base de una estructura? (A. Ezcurra)	12,	144
RODRIGUEZ, P., Iglesia y Ecumenismo (F. Yáñez)	24,	176-178
RODRIGUEZ, P. - ACETTI, R., El Catecismo Romano: fuentes e historia del texto y de la redacción (C. B.)	32,	152-153
RODRIGUEZ DE YURRE, G., Marxismo y marxistas (A. Ezcurra) ..	18,	148-149
RODRIGUEZ LUÑO, E., Ética (A. E.)	31,	147
ROGUET, A. M., Homilias para el matrimonio y para el bautismo. Homilias para las exequias (P. G. S.)	15,	147-149
ROIG GIRONELLA, J., Balmes, ¿qué diría hoy? (R. Sáenz)	3,	150-151
ROMAN, J. M., San Vicente de Paul, T. I. (M. Lattanzio)	29,	147-148
ROUX, E. Ch., Don Juan de Austria (R. Calderón Bouchet)	28,	144-145
RUIZ SANCHEZ, F., Fundamentos y fines de la educación (J. C. P. Ballesteros)	21,	150-151
SACCHI, M. E., Aristóteles, Santo Tomás de Aquino y el orden militar (L. González Guerrico)	30,	138-141
SACHERI, C., El Orden Natural (J. Ferro)	10,	126-127
SAENZ, A., Magnificat (Recopilación) (A. E.)	20,	174-175
La Caballería (A. Ezcurra)	29,	141-142
El Santo Sacrificio de la Misa (H. González Cazón)	30,	123-125
SAENZ, C., El Salterio en Vulgar (C. Saraza)	24,	158-159

SALINAS, C. - DE LA MORA, M., Descubrimiento de un busto humano en los ojos de la Virgen de Guadalupe (A. Ezcurra) ...	17,	149-150
SAN ALBERTO MAGNO, Obras selectas (E. Gassmann)	33,	186-187
SAN ATANASIO DE ALEJANDRIA, Vida de San Antonio (R. Sáenz) ..	9,	149
SAN BERNARDO, Grandezas de María (J. Puga)	23,	156-158
SANCHEZ ALBORNOZ, C. - VIÑAS, A., Lecturas históricas españolas (A. Ezcurra)	28,	145-146
SANCHEZ ALBORNOZ, C., De la Andalucía islámica a la de hoy (A. Sáenz)	32,	146-147
SAN ELREDO DE RIEVAL, Jesús, Vida, Alma, Oración (C. R. Gimeno)	28,	156-157
Caridad-Amistad (M. Gallardo)	32,	168-169
SANGUINETTI, J. J., Lógica (A. E.)	31,	147
SAN ISIDORO DE SEVILLA, Etimologías (A. Sáenz)	32,	166-168
SAN JUAN CRISOSTOMO, Homilias (M. Pfister)	16,	124-125
SAN LEON MAGNO, Homilias sobre la Navidad (D. Giaquinta)	33,	185-186
SAN LEONARDO DE PORTO-MAURIZIO, El Tesoro escondido de la Santa Misa (F. Yáñez)	24,	167
SAN LUIS MARIA GRIGNION DE MONTFORT, El secreto de María (A. Ezcurra)	24,	161-162
Carta Circular a los Amigos de la Cruz (R. S.)	31,	156-158
SAN PIO X, Catecismo Mayor (A. Ezcurra)	12,	150-151
SANTA CATALINA DE SIENA, Obras: El Diálogo, Oraciones y Soliloquios (G. A. Spirito)	30,	156-157
SANTO TOMAS DE AQUINO, Escritos de Catequesis (M. González) ..	12,	135-136
El Credo comentado (A. Ezcurra)	17,	145-146
Comentarios a todas las epístolas de San Pablo (A. Ezcurra) ..	20,	151-152
Compendio de Teología (E. Moyano)	25,	155-157
SANTO TOMAS MORO, La agonía de Cristo (J. Ipas)	23,	171-172
SANZ, P., El espacio argentino (L. J.)	16,	131-132
SARDA Y SALVANY, F., El liberalismo es pecado (A. Ezcurra) ..	16,	130-131
SCAVIA, J., 100 Lecciones de Historia Sagrada (J. D. Petrino) ..	32,	162-164
SCHNACKENBURG, R., Cartas de San Juan. Versión, introducción y comentario (A. Ezcurra)	24,	173
El evangelio según San Juan (A. Ezcurra)	26,	143
SCHOBINGER, J., ¿Vikingos o extraterrestres? (A. Ezcurra)	30,	132-133

SCHOECK, H., Diccionario de Sociología (A. Ezcurra)	5,	171-172
SCHOTBORGH, F. - SCHLOR, W., El Pórtico de la Gloria de Santiago de Compostela (A. Sáenz)	25,	168-169
SCUPOLI, L., Combate espiritual (A. Olivera)	27,	138
SEEBER, F., El Marqués (J. Hayes)	19,	144-145
SEGARRA, F., Madre nuestra en el orden de la gracia, y Madre de la Iglesia (A. Sáenz)	2,	140-141
SEGUNDO, J., Liberación de la Teología (C. Saraza)	17,	119-136
SERAFIN DE SAROV, Conversaciones con Motovilov (A. Ezcurra)	28,	155-156
SERTILLANGES, A. D., Los grandes temas de la vida cristiana (A. F. Ezcurra)	15,	142-143
SERVIEN, H., Petite Histoire de France (A. Ezcurra)	20,	170
SIERRA, V., Así se hizo América (P. Rojas)	17,	142-145
SIRI, Card. G., Getesmani. Riflessioni sul Movimento Teológico Contemporaneo (V. Rodríguez)	28,	138-140
SOCIEDAD CATOLICA ARGENTINA DE FILOSOFIA, La Filosofía del cristiano, hoy (A. Ezcurra)	25,	159-160
SOLE ROMA, J. M., Ministros de la Palabra (A. Ezcurra)	23,	173-174
SOLYENITZIN, A., En la lucha por la libertad (A. Sáenz)	12,	127-135
Alerta a Occidente (A. Sáenz)	19,	131-139
SOMBART, W., Los judíos y la vida económica (A. Ezcurra)	28,	153
SPATARO, R., Charlando sobre sexo. I: Con adolescentes; II: Con novios; III: Con padres (A. Ezcurra)	20,	168
SPICQ, C., Dios y el hombre en el Nuevo Testamento (A. Ezcurra)	26,	142-143
STIER, M. L. L. de, Neomarxismo yugoslavo (H. Hernández)	29,	158-160
STRADA, A., María y nosotros (R. Pérez)	24,	162-163
STRUBBIA, M., Ordenamiento sistemático y cronológico de textos pontificios desde 1832, de la Doctrina Social de la Iglesia (A. Ezcurra)	31,	148
SUAREZ, F., La historia y el método de investigación histórica (A. S.)	19,	147-149
SUAREZ, G., Así lo cuentan allá (A. Sáenz)	25,	165-166
SZILASI, W., Introducción a la fenomenología de Husserl (G. Clément)	3,	151-152
TABET, M. A., Una introducción a la Sagrada Escritura (J. D. Petrino)	28,	133-137

TAUSSIG, V., Reflexiones sobre la educación de un hijo adolescente (F. Delamer)	12,	143
TEOFANO EL RECLUSO, Consejo a los Ascetas (J. Benson)	23,	165-166
TERAN, S., Santo Tomás, poeta del Santísimo Sacramento (A. Sáenz)	22,	141-144
THIBON, G., Entre el amor y la muerte (A. Sáenz)	15,	119-124
El equilibrio y la armonía (A. Sáenz)	19,	123-131
TIHAMER TOTH, Mons., El joven con personalidad. La joven con personalidad (F. Visconti - C. Venturino)	20,	169-170
TOLKIEN, J. R. R., Egidio, el Granjero de Ham. Hoja de Niggle. El Herrero de Wooton Mayor (J. N. Ferro)	30,	125-126
TONDA, A., Lo temporal y lo espiritual (A. Sáenz)	22,	156-157
TORTOLO, Mons. A., La Sed de Dios. Escritos Espirituales (A. F. Ezcurra)	14,	135-137
TRESMONTANT, C., El problema del alma (A. Ezcurra)	5,	165-167
La mística cristiana y el porvenir del hombre (A. Ezcurra)	29,	150-151
La crisis modernista (A. A. Ruiz Freites)	29,	151-153
TRINQUIER, E., La guerra moderna (A. Ezcurra)	27,	125-126
TRIVIÑO, J., Devocionario "Hacia la Vida Eterna" (J. Benson) ...	11,	136-137
TROMP, S., De Virgine Deipara María Corde Mystici Corporis (M. Cargnello)	2,	136-138
UN MONJE DE LA IGLESIA ORTODOXA, La invocación del nombre de Jesús (G. A. Spirito)	33,	189-190
URIBURU, E. J., Un profeta de María (D. Giaquinta)	30,	149-150
UZIN, C. A., La Escuela Normal de Paraná. Antes y después de la creación de la Facultad de Ciencias Educativas (J. C. P. Ballesteros)	23,	163
VACCA, R., La próxima Edad Media (A. Ezcurra)	8,	128-130
VALLA, H., Mensaje Cristiano (J. Benson)	22,	139-141
VALLET DE GOYTISOLO, J., Ideología, Praxis y Mito de la tecnocracia (A. Casas Riguera)	11,	138-141
VANINI, E., María, Madre de Dios (G. A. Spirito)	30,	146-147
VARIOS, La Iglesia y la comunidad política (A. Sáenz)	11,	132
VARIOS, El Misal de Pablo VI (A. Sáenz)	16,	129-130

VARIOS, Gran Enciclopedia Rialp (J. Ipas)	14,	137-141
VARIOS, Satán. Estudios sobre el adversario de Dios (A. Ezcurra)	14,	154
VARIOS, Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia (A. E.)	26,	163
VARIOS, Actualidad de la Doctrina Social de la Iglesia (H. Hernández)	25,	175-178
VARIOS, Fe, Razón y Teología (P. Lorenzo)	24,	153-156
VARIOS, Actas de las Primeras Jornadas Universitarias de Filosofía de la Educación (R. Pithod)	21,	151-152
VARIOS, La contaminación ambiental (A. Ezcurra)	22,	151-152
VARIOS, La Filocalia. De la oración de Jesús (D. Rodrigo)	22,	157-158
VARIOS, La quimera del progresismo (A. Ezcurra)	29,	160-161
VARIOS, Simposio sobre la salud en el hombre (A. Ezcurra)	29,	161-162
VARIOS, La conservación del patrimonio material y espiritual de la Nación (A. Sáenz)	29,	162-164
VARIOS, Los primeros cuatro siglos de Salta (T. M. Pérez Osán)	30,	152-154
VAZQUEZ, S. M., Teorías Contemporáneas del Aprendizaje. Sus bases filosóficas (J. C. P. Ballesteros)	23,	164
Objetivos educacionales. Consideraciones básicas para su trazado (J. C. P. Ballesteros)	28,	162-163
VERNEAUX, R., Crítica de la Crítica de la Razón Pura (P. Lorenzo)	19,	145-147
VEUILLOT SOULIE, C. - DELIBES, G. - COLLIN DE PLANCY, El Exorcismo (A. Ezcurra)	8,	123-124
VEYSSET, Ph., Situación de la politique dans la pensée de St. Thomas d'Aquin (A. Buela)	31,	146-147
VIDAL DE BATTINI, B. E., Cuentos y leyendas populares de la Argentina (A. Ezcurra)	25,	165
VIZCAINO CASAS, F., "... Y al tercer año, resucitó" (M. L. de Pithod)	18,	150-151
VOCOS, F. J., El problema universitario (J. C. P. Ballesteros) ..	30,	126-127
Escondida claridad (A. Ezcurra)	31,	154-155
El Gobernante (L. González Guerrico)	32,	143-146
VOILLAUME, R., La contemplación hoy (C. Herlein)	7,	139-140
VON BALTHASAR, H. U., ¿Nos conoce Jesús? ¿Lo conocemos? (A. Sáenz)	30,	121-123
VON DANIEN, E., Las apariciones (A. C.)	19,	149-155
VORGRIMLER, H., El cristiano ante la muerte (A. Ezcurra)	29,	138-141

WAST, H., Juana Tabor. 666 (E. Breide Obeid)	12,	138-141
WHITE, J., ¿Qué es TM) Meditación Trascendental (A. Ezcurra)	22,	146-148
ZINN, R., La segunda fundación de la República (A. Sáenz)	15,	136-137
ZULETA PUCEIRO, E., Justicia e Igualdad (C. Massini)	13,	140-143